Bartolomeo SORGE

INTRODUCERE ÎN DOCTRINA SOCIALĂ A BISERICII



Sapientia

INTRODUCERE
ÎN DOCTRINA SOCIALĂ A BISERICII

BARTOLOMEO SORGE

INTRODUCERE
ÎN
DOCTRINA SOCIALĂ A BISERICII

Traducere din italiană de
pr. dr. Mihai Pătraşcu





Sapientia
Iaşi 2010



Titlul original:
Introduzione alla dottrina sociale della Chiesa

Redactor: Pr. dr. Lucian Farcaş
Tehnoredactare şi copertă: Petru Ciobanu

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României

SORGE, BARTOLOMEO
Introducere în doctrina socială a Bisericii /
Bartolomeo Sorge ; trad. de pr. dr. Mihai Pătraşcu ;
red.: pr. dr. Lucian Farcaş. - Iaşi : Sapientia, 2010
Index
ISBN 978-973-8980-89-1

I. Pătraşcu, Mihai (trad.)
II. Farcaş, Lucian (red.)

282

Institutul Teologic Romano-Catolic
Str. Th. Văscăuţeanu 6
RO – 700462 Iaşi
Tel. 0232/225228
Fax 0232/211476
www.editurasapientia.ro
e-mail slupu@itrc.ro

CUPRINS

Avertizare: Pentru o civilizație a iubirii 9
Prefață: Cu „credință adultă" 11
Izvoare 13

PARTEA ÎNTÂI
DISCURSUL SOCIAL AL BISERICII

1. De la evanghelie la „discursul social" 17
1. Misiunea proprie a Bisericii este religioasă 17
2. Evanghelia îl eliberează pe om 18
3. Legitimitatea discursului social al Bisericii 19
4. „Doctrina socială" 20
5. „Învățătura socială" 21
6. „Discursul social" al Bisericii 23
2. Ideologia catolică (1891-1931) 27
1. Se naște „doctrina socială" a Bisericii 28
2. Împotriva marxismului și a liberalismului 29
3. Principiile ideologiei catolice 30
4. Un „discurs" deschis 33
3. Noua creștinătate (1931-1958) 35
1. Socialismul real 35
2. Neoliberalismul 37
3. „Civilizația creștină" ca a treia cale 39
4. „Noua creștinătate" a lui Pius al XII-lea 42
5. Aportul lui J. Maritain 43
6. Un „discurs" care continuă 45
4. Dialogul (1958-1978) 47
1. Criza ideologiilor 47
2. Biserica și marxismul: discernământ și dialog 48
3. Procesele de mondializare 51
4. Rezultatele Conciliului 54
5. Un „discurs" nou 57
5. Profeția (1978-2005) 59
1. Evanghelia vieții 60
2. Evanghelia muncii 63
3. Evanghelia carității 66
4. Un „discurs" ecumenic 69

PARTEA A DOUA

Propunerea socială a Bisericii

6. De la discurs la „propunere socială" 73
1. Pentru ce o „propunere socială" 74
2. „Propunerea socială" a Bisericii 75
3. Dialogul intercultural 77
4. Dialogul interreligios 80
5. O lectură teologică a istoriei 82
7. O nouă primăvară creştină 85
1. Neopăgânismul 86
2. Biserica – „turmă mică" 88
3. Tentaţii de ieri şi de astăzi 91
4. „Religia civilă" 92
5. Semne de speranţă 95
6. „Noua evanghelizare" 97
7. O nouă „înculturare" a credinţei 98
8. Principii, criterii de judecată şi orientări 101
8. O „gramatică etică" comună 103
1. Regândirea conceptului de „laicitate" 105
2. Principiul personalist 108
3. Principiul de solidaritate 111
4. Principiul de subsidiaritate 116
5. Principiul binelui comun 119
6. Pentru o nouă „laicitate" în politică 123
9. Economia liberă şi solidară 127
1. Capitalismul nu a învins 127
2. Capitalismul ca „ideologie" 129
3. Industrializarea 133
4. Capitalismul ca „sistem" de producţie 134
5. Economia postindustrială: globalizarea 137
6. O societate a muncii libere, a întreprinderii şi a participării 140
10. Democraţia matură 143
1. Condiţiile unei democraţii „autentice" 145
2. Legalitatea 147
3. Dreptatea şi caritatea 149
4. „Al treilea sector" al statului social 152
5. Un nou pact social 156
11. Provocarea relativismului 161
1. Ce este relativismul 162
2. Contradicţiile relativismului 165
3. Răspunsul doctrinei sociale a Bisericii 168

PARTEA A TREIA
Prezența socială a Bisericii

12. De la propunere la „prezență socială" 175
1. Rolul de neînlocuit al credincioșilor laici 177
2. Militantismul catolic 179
3. Două concepte de politică și de angajare politică 183
13. Pentru ce să fie catolicii în politică 187
1. „Opțiunea sociopolitică" a credincioșilor laici 187
2. Centralitatea politicii 189
3. Evanghelizarea și promovarea umană 190
4. Politica – „formă înaltă" de caritate 192
14. A face politică fiind creștini 195
1. Coerența cu valorile 196
2. „Coerența subiectivă" și „coerența obiectivă" 198
3. Metoda democratică de a face politică 200
4. Laicitatea politicii 201
5. Autonomia opțiunilor politice 203
6. Spiritualitatea și profesionalitatea 206
15. Cum face politică Biserica 209
1. „Opțiunea religioasă" 210
2. Preotul și politica 213
3. „Înlocuirea politică" 214
4. Cazul preoților „antimafia" 217
5. Un nou raport între Biserică și stat 220
16. Pentru o „nouă prezență" 223
1. Catolicii în societatea complexă 224
2. Credința creștină și pluralismul politic 226
3. Pluralismul politic și unitatea eclezială 228
4. „Unitate" în cultură și „acord" în acțiune 229
5. Creștini în areopagurile din lumea modernă 231
6. O „arie democratică și populară" 232

PARTEA A PATRA
Dezbateri de actualitate

17. La patruzeci de ani de la Conciliul al II-lea din Vatican . . . 237
1. „Izvorul" 237
2. „Curenții" 238
3. „Fluviul" 243
18. Globalizarea: aspecte sociale, politice, etice 245
1. Aspectul economic 245

2. Aspecte sociale, politice, culturale şi etice 247
3. Globalizarea solidarităţii 249
19. Biserica şi războiul 253
1. „Războiul drept". 253
2. Principiul „amestecului umanitar". 257
3. „Războiul preventiv" 259
4. Să privim înainte 260
20. Biotehnologiile: viaţa poate fi manipulată? 263
1. Dimensiunea etică a biotehnologiilor 264
2. În faţa provocărilor biotehnologiilor. 267
21. De ce astăzi Biserica spune „nu" pedepsei cu moartea? . . . 269
1. Atitudinea Bisericii s-a schimbat 270
2. Motivele schimbării 271
3. O nouă conştiinţă umană şi creştină. 273
22. Dimensiunea etică a cercetării ştiinţifice 275
1. Autonomia cercetării ştiinţifice şi tehnice 275
2. Dimensiunea etică a cercetării 276
3. Ştiinţa şi etica, o întâlnire necesară 278
23. Tăcerea episcopilor cu privire la Italia 279
1. Tăcerea episcopilor astăzi 279
2. Învăţăturile de ieri 282
3. Rolul laicatului 283
24. Terorismul, războiul şi conştiinţa creştină 287
1. Terorismul şi războiul 287
2. Nu „superioritate", ci complementaritate culturală 291
25. Islamul, statul democratic şi Biserica 293
1. Musulmanii şi statul democratic 293
2. Musulmanii şi Biserica. 295
26. Creştinii în noua Europă 299
1. Valorile creştine în istoria Europei 299
2. Valorile culturale şi spirituale
din Tratatul constituţional european. 302
3. „Laicitatea" şi „rădăcinile creştine" 307

AVERTIZARE

PENTRU O CIVILIZAȚIE A IUBIRII

Cu acest titlu, în urmă cu zece ani, în anul 1996, ieşea prima ediţie a acestui curs de doctrină socială a Bisericii, care cuprindea lecţiile ţinute de autor la Institutul de formare politică *Pedro Arrupe* din Palermo. Volumul a avut trecere mare printre cercetători şi persoane interesate de această materie, mai ales printre tineri, şi a fost adoptat frecvent drept manual în facultăţile şi în şcolile pentru învăţământul doctrinei sociale a Bisericii. Epuizată de mult timp a treia ediţie italiană şi dat fiind succesul pe care l-au avut şi în străinătate cele patru traduceri ale operei, s-a pus problema unei a patra ediţii, actualizată şi îmbogăţită.

Actualizarea a fost necesară. De fapt, în timpul deceniului trecut au avut loc evenimente extraordinare în viaţa socială şi eclezială şi au apărut probleme noi, inedite şi complexe, asupra cărora magisteriul n-a întârziat să intervină. Îndeosebi trebuie ţinut cont de publicarea, în anul 2004, a *Compendiului de doctrină socială a Bisericii* [CDS], colecţie oficială a intervenţiilor magisteriului social, îngrijită de Consiliul Pontifical pentru Dreptate şi Pace. În sfârşit, trebuie adăugat că, de o parte, moartea lui Ioan Paul al II-lea (2 aprilie 2005) a încheiat, de fapt, o întreagă fază în istoria doctrinei sociale a Bisericii, pe de altă parte, alegerea lui Benedict al XVI-lea la catedra lui Petru a deschis în mod clar o fază nouă. Pentru toate aceste motive, această nouă ediţie se deosebeşte de cele trei ediţii precedente.

Desigur, organizarea generală a operei a fost menţinută, deoarece îşi păstrează toată validitatea ştiinţifică şi pedagogică. Noutatea cea mai mare se află în adăugarea de numeroase *box*-uri în text, care conţin principalele paragrafe din *Compendiul de doctrină socială a Bisericii*. În felul acesta, cititorul şi cel care studiază au la îndemână, în acelaşi volum, texte importante din *Compendiu*, fără trimiteri plictisitoare şi continue. Aşa încât, într-un anumit sens, fiecare capitol din carte poate fi considerat un comentariu al *Compendiului* însuşi şi o introducere la studierea sa. În afară de asta, au devenit necesare fie adăugarea de noi teme (de exemplu, cea despre relativismul etic), fie refacerea unor capitole întregi. Mai ales, s-a părut utilă adăugarea unei a patra părţi care să arate că doctrina socială a Bisericii are aplicare concretă la unele teme mai dezbătute din actualitate. Le-am ales dintre multele deja tratate în revista *Aggiornamenti Sociali*.

La acest moment, nu rămânea decât schimbarea titlului operei, pentru a-l face mai corespunzător conținutului și finalităților acestei a patra ediții reînnoite. Totuși, titlul precedent își păstrează validitatea și actualitatea în lumina primei enciclice a lui Benedict al XVI-lea, *Deus caritas est* (25.12.2005), care este un întreg imn adus „civilizației iubirii".

B.S.
Milano, 2 februarie 2006

PREFAȚĂ

CU „FIDELITATE ADULTĂ"

Cu ocazia numărului 3000 al revistei *La Civiltà Cattolica*, Paul al VI-lea – într-o audiență privată de neuitat – a voit să le mulțumească părinților scriitori în paginile Revistei pentru „fidelitatea lor deplină, generoasă, adultă față de magisteriul Bisericii"[1].

În acel discurs, scris în întregime cu mâna sa, papa explică sensul cuvintelor sale. „Fidelitatea" – asta spune în substanță – nu înseamnă limitare numai la prezentarea cu precizie a învățăturilor Bisericii. Fidelitatea este adevărată atunci când este „adultă". Adică atunci când, da, se prezintă cu exactitate învățăturile Bisericii, dar expunerea este însoțită cu „privirea profetică și dinamică îndreptată spre viitor [...], pentru a descoperi, a ghici, dacă trebuie, semnele timpurilor, adică obligațiile, necesitățile, căile deschise spre viitorul societății și, în special, al Bisericii peregrine spre ziua de mâine"; se practică o „fidelitate adultă" atunci când există preocuparea „de a indica mereu din nou contemporanilor direcția corectă", în așa fel încât învățăturile magisteriului să fie primite cu respect chiar și de necredincioși și de cei care se lasă deviați de „o gnoză autosuficientă și raționalistă", care ar vrea „să-l pună pe om în locul lui Dumnezeu"[2].

Nu este altul spiritul care însuflețește aceste lecții de *doctrină socială a Bisericii*, ținute la Institutul de formare politică *Pedro Arrupe*.

E vorba tocmai de „lecții", nu de o altă sinteză organică a învățăturii sociale a Bisericii[3], nici a uneia dintre multele opere de comentare a enciclicelor

---

[1] PAUL AL VI-LEA, „Discurs adresat Colegiului Scriitorilor de la *Civiltà Cattolica*" (14 iunie 1975), *La Civiltà Cattolica* 2 (1975) 521-525.

[2] PAUL AL VI-LEA, „Discurs adresat Colegiului Scriitorilor...", 524.

[3] Între altele, semnalăm: J.-Y. CALVEZ – J. PERRIN, *Chiesa e società economica. L'insegnamento sociale dei Papi (1878-1963)*, Centro Studi Sociali, Milano 1964; J.-Y. CALVEZ, *Economia, uomo e società. L'insegnamento sociale della Chiesa*, Città Nuova, Roma 1991; P. DE LAUBIER, *Il pensiero sociale della Chiesa cattolica. Una storia di idee da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, Massimo, Milano 1986; J. HÖFFNER, *La dottrina sociale cristiana*, Paoline, Roma 1988; A. UTZ, *Ethique sociale* I. *Les principes de la doctrine sociale*, Éd. Universitaires, Fribourg 1960; A. UTZ, ed., *Dottrina sociale della Chiesa e ordine economico*, Dehoniane, Bologna 1992; C. VAN GESTEL, *La dottrina sociale della Chiesa*, Città Nuova, Roma 1965; J. VILLAIN, *L'insegnamento sociale della Chiesa*, Centro Studi Sociali, Milano 1957.

sociale[4]. Mult mai modest, lucrarea noastră nu este decât o „introducere" la studiul şi la practica învăţăturilor sociale ale magisteriului.

Ne-a călăuzit preocuparea de a armoniza împreună gândirea şi acţiunea, aşa cum cere scopul Institutului *Arrupe*, care este acela de a forma moral şi profesional o nouă clasă de politicieni, nu de erudiţi.

Deci expunerea principiilor, a criteriilor de judecată şi a orientărilor operative, care compun „propunerea socială" a Civilizaţiei iubirii (inima întregii doctrine sociale a Bisericii), da, urmează cu fidelitate textele magisteriului; însă, în acelaşi timp, le prezintă în încărcătura lor propulsivă şi „profetică", adică în măsura în care deschid spre viitor şi indică ţinte noi pentru angajarea civilă a creştinilor din secolul al XXI-lea; şi nu numai a lor.

A preda şi a studia doctrina socială a Bisericii la Palermo, într-un context de frontieră şi de contraste dure, nu permitea altă alegere pedagogică.

Însă suntem convinşi că acest mod de a expune şi de a învăţa doctrina socială a Bisericii va interesa un cerc mult mai larg de cititori şi de cercetători: fie cei care urmează cursuri asemănătoare în numeroasele şcoli de formare socială şi politică, fie cei care doresc să se informeze nu numai despre ce să gândească, ci şi despre ce să facă.

Structura tripartită a volumului – de la „discurs" la „propunere", la „prezenţă" – exprimă bine ideea unui „curs", care vrea să fie în acelaşi timp un „parcurs": unul care trebuie studiat, celălalt care trebuie făcut; însă nu unul fără celălalt.

Făcând această alegere, nu puteam să evităm riscul de „simplificări", care unora ar putea chiar să nu le placă. Totuşi, preferând să ne adresăm mai mult celor care doresc să fie „introduşi" decât celor care deja sunt introduşi, utilitatea ni s-a părut mai mare decât riscul.

Sau probabil – dacă se vrea – a prevalat, încă o dată, sensul de „fidelitate adultă" faţă de magisteriul Bisericii.

B.S.
Palermo, 31 iulie 1996
Sfântul Ignaţiu de Loyola

---

[4] Între altele, semnalăm: C.E.R.A.S., *Il discorso sociale della Chiesa da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, Queriniana, Brescia 1988; R. Spiazzi, ed., *Dalla „Rerum novarum" alla „Centesimus annus"*, Massimo, Milano 1991.

IZVOARE

Nu există o colecţie completă şi unitară a tuturor documentelor sociale ale Bisericii (enciclice, documente conciliare, instrucţiuni ale congregaţiilor vaticane, documente ale sinoadelor şi ale conferinţelor episcopale etc.). Acest lucru face mai dificilă găsirea izvoarelor, dar, mai ales, citarea lor exactă, deoarece numerotarea oficială a paragrafelor a fost introdusă la o dată relativ recentă.

De aceea, cât priveşte documentele anterioare Conciliului al II-lea din Vatican, vom indica numerotarea folosită de diferitele izvoare din care ne inspirăm; în schimb, cât priveşte documentele mai recente, pentru cele în care încă lipseşte o numerotare oficială a paragrafelor, vom urma numerotarea adoptată de colecţii reperabile cu uşurinţă. Aceste colecţii sunt indicate fiecare cu o siglă proprie:

IG: I. GIORDANI, ed., *Le encicliche sociali dei Papi, da Pio IX a Pio XII [1864-1956]*, Studium, Roma 1956[4];

CERAS: CENTRE DE RECHERCHE ET D'ACTION SOCIALES, *Il discorso sociale della Chiesa. Da Leone XIII a Giovanni Paolo II*, Queriniana, Brescia 1988;

EV: *Enchiridion Vaticanum. Documenti ufficiali della Santa Sede*, Dehoniane, Bologna (până acum au apărut 19 volume: 1963-2000);

ECEI: *Enchiridion della Conferenza Episcopale Italiana*, Dehoniane, Bologna (până acum au apărut 6 volume: 1954-2000).

Un discurs aparte trebuie făcut pentru *Compendiul de doctrină socială a Bisericii* [CDS], elaborat de Consiliul Pontifical pentru Dreptate şi Pace prin mandatul expres al lui Ioan Paul al II-lea şi publicat pe 25 octombrie 2004. El nu poate fi considerat un izvor în sens propriu, ci oferă o sistematizare globală a învăţăturii sociale a Bisericii, bazându-se pe textele magisteriului şi pe documente sociale de origine ecleziastică de valoare diferită. Deci este un instrument foarte util de orientare în expunerea doctrinei sociale a Bisericii. De aceea, la *Compendiu* vom face şi noi referinţă continuă. Paragrafele principale au fost introduse în text sub formă de *box*.

PARTEA ÎNTÂI

DISCURSUL SOCIAL AL BISERICII

1. DE LA EVANGHELIE LA „DISCURSUL SOCIAL"

Evanghelia nu a fost scrisă numai pentru un număr restrâns de privilegiaţi, care au darul credinţei. Evanghelia este un mesaj pentru fiecare om care vine pe acest pământ, din orice loc şi din orice timp. De fapt, prin Cuvântul său, Dumnezeu nu numai că ne revelează misterul vieţii divine, ci, în acelaşi timp, „îl dezvăluie pe deplin omului pe om"[1], dă răspuns la întrebări pe care toţi ni le punem, dar care sunt mai mari decât noi: Pentru ce viaţa? Pentru ce moartea? Pentru ce suferinţa? Pentru ce răul, ura, războaiele? Istoria are un sens? Şi care este? Ce este după moarte? Care este adevăratul bine al omului şi al societăţii?

Evanghelia este singura carte din care – după două mii de ani – nu a fost dezminţită niciodată o singură afirmaţie. Şi dacă uneori, în faţa anumitor evenimente istorice, cineva a putut să se îndoiască de adevărul unei învăţături a Bisericii luate din Evanghelie, mai devreme sau mai târziu s-a văzut mereu (eventual după o sută de ani, aşa cum s-a întâmplat – de exemplu – în cazul condamnării marxismului) că Evanghelia nu înşală orientând. Pe măsură ce trec secolele, istoria îi dă mereu dreptate, în pofida limitelor, slăbiciunilor şi greşelilor atâtor oameni care o vestesc.

1. Misiunea proprie a Bisericii este religioasă

Ei bine, misiunea Bisericii este în mod esenţial aceea de a vesti evanghelia, adică mântuirea şi răscumpărarea realizate de Cristos, prin comunicarea vieţii divine oamenilor. Aşadar este o misiune în mod esenţial religioasă, „nu este de ordin politic, economic sau social"[2]. Este o misiune în mod esenţial supranaturală. De fapt, este supranaturală însăşi originea Bisericii: „Izvorând din iubirea Tatălui veşnic, întemeiată în timp de Cristos răscumpărătorul, adunată laolaltă de Duhul Sfânt"[3]; este supranaturală natura sa, în timp ce în vizibilitatea sa instituţională, de fapt, Biserica este o „comunitate de credinţă, de speranţă şi de dragoste [...], prin ea, revarsă asupra tuturor harul şi adevărul"[4]; este supranatural scopul ultim pe care şi-l propune: mântuirea veşnică a oamenilor, finalitate „escatologică ce nu poate fi atinsă pe deplin decât în veacul de apoi"[5].

---

[1] *Gaudium et spes*, nr. 22: *EV* 1/1385.
[2] *Gaudium et spes*, nr. 42: *EV* 1/1450.
[3] *Gaudium et spes*, nr. 42: *EV* 1/1443.
[4] *Lumen gentium*, nr. 8: *EV* 1/304.
[5] *Gaudium et spes*, nr. 40: *EV* 1/1443.

Totuşi, această natură religioasă şi supranaturală a Bisericii şi a misiunii sale nu numai că n-o desparte de istorie şi de realităţile vremelnice, ci în acestea Biserica se întrupează şi se realizează. „Împărăţia lui Dumnezeu se realizează în istorie, în care aportul evenimentului nu este o simplă adăugire la o viziune despre om care ar exista în ea însăşi, independent de spaţiu şi de timp”[6].

Astfel se explică de ce „opera de răscumpărare înfăptuită de Cristos, care priveşte în sine mântuirea oamenilor, îmbrăţişează şi refacerea întregii sfere temporale. De aceea, misiunea Bisericii nu este numai să le aducă oamenilor mesajul lui Cristos şi harul său, ci şi să pătrundă şi să desăvârşească cu spiritul evangheliei sfera temporală”[7].

Pentru acest motiv, mesajul evanghelic cu privire la om şi la societate „este valabil nu numai pentru creştini, ci şi pentru toţi oamenii de bunăvoinţă, în a căror inimă harul lucrează în mod invizibil. Într-adevăr, Cristos a murit pentru toţi, iar chemarea ultimă a omului este în mod efectiv una, şi anume divină”[8].

2. Evanghelia îl eliberează pe om

Deci există o legătură indisolubilă între vestirea evangheliei şi eliberarea omului. Nu se poate evangheliza fără ca omul să progreseze şi din punct de vedere civil. „Evanghelia lui Isus Cristos este un mesaj de libertate şi o forţă de eliberare”: înainte de toate şi în mod deosebit, ea este eliberare de sclavia radicală a păcatului; de aceea, este eliberare integrală, care „comportă, în consecinţă logică, eliberarea de multiplele sclavii de ordin cultural, economic, social şi politic, care, în definitiv, derivă toate din păcat şi constituie tot atâtea obstacole care-i împiedică pe oameni să trăiască în conformitate cu demnitatea lor”[9].

Însă în acest moment se pune chestiunea fundamentală a modului în care trebuie vestită evanghelia, ca să fie înţeleasă şi primită în mod liber de toţi. Este problema raportului dintre evanghelie şi cultură. De fapt, dacă mesajul de eliberare al lui Dumnezeu adresat omului nu se traduce în valori, în obiceiuri, în limbaj şi în simbolurile culturii, el rămâne mut şi incomprehensibil pentru destinatar. Cum ar putea să fie primit şi trăit? Aşadar are dreptate Paul al VI-lea atunci când afirmă că „drama epocii noastre este ruptura dintre evanghelie şi cultură”[10].

---

6 M.D. Chenu, *La dottrina sociale della Chiesa. Origine e sviluppo (1891-1971)*, Queriniana, Brescia 1977, 50.

7 *Apostolicam actuositatem*, nr. 5: *EV* 1/932.

8 *Gaudium et spes*, nr. 22: *EV* 1/1386.

9 Congregaţia Pentru Doctrina Credinţei, *Libertatis nuntius* (06.08.1984): *EV* 9/866.

10 Paul al VI-lea, *Evangelii nuntiandi* (08.12.1875), nr. 20: *EV* 5/1612.

Desigur, adeziunea liberă a omului la revelaţia lui Dumnezeu (prin actul de credinţă) este de natură supranaturală şi transcendentă, deoarece se sprijină pe cuvântul imutabil al lui Dumnezeu şi presupune ajutorul harului; în schimb, cultura este un fenomen de origine umană şi imanentă şi se schimbă în funcţie de timpuri şi de locuri. Totuşi, deşi nu poate fi redusă la un simplu fapt cultural, credinţa nu poate să nu se traducă într-o cultură, ba, mai mult, în culturi diferite. Revelaţia şi evanghelia „nu se identifică, desigur, cu cultura şi sunt independente faţă de toate culturile. Totuşi, împărăţia pe care o vesteşte evanghelia este trăită de oameni profund legaţi de o cultură şi construirea împărăţiei nu poate să nu se folosească de elementele culturii şi de culturile umane. Independente în faţa culturilor, evanghelia şi evanghelizarea nu sunt în mod necesar incompatibile cu ele, ci capabile să le impregneze pe toate, fără să fie aservite vreuneia"[11].

Iată pentru ce, în cadrul schimbului cultural profund din timpul nostru, în timp ce începe o epocă nouă, se impune o nouă evanghelizare, o nouă „inculturare" a credinţei, pentru ca evanghelia să fie cunoscută şi acceptată, pe cât posibil, de toţi şi să fie ferment al lumii noi care se naşte.

3. Legitimitatea discursului social al Bisericii

Prin urmare, în lumina motivelor expuse, trebuie să conchidem că dreptul-obligaţia Bisericii de a interveni în materie socială face parte din însăşi misiunea sa religioasă de a vesti evanghelia. Mai rezultă că legitimitatea învăţăturii sociale a Bisericii se sprijină în mod esenţial pe două motive principale.

Primul motiv constă în faptul că ordinea morală este intim legată cu ordinea supranaturală: de fapt – explică Conciliul – „înseşi realităţile pământeşti şi instituţiile omeneşti, după planul lui Dumnezeu Creatorul, sunt rânduite spre mântuirea oamenilor"[12]. Aşadar Biserica are competenţă să intervină asupra chestiunilor sociale, economice şi politice în măsura în care ele ating domeniul moral. E vorba de intervenţii care rămân, desigur, pe planul etic şi religios, Biserica nebucurându-se de o competenţă specifică în chestiunile tehnice. „În nici un fel – scria deja Pius al XI-lea – [Biserica] nu poate renunţa la misiunea încredinţată ei de Dumnezeu de a interveni cu autoritatea sa, nu în lucrurile tehnice, pentru care nu are nici mijloacele potrivite şi nici misiunea de a le trata, ci în tot ceea ce are legătură cu morala"[13].

Aşadar Biserica, respectând pe deplin laicitatea şi autonomia realităţilor temporale, nu ezită să se prezinte ca „expertă în umanitate", adică în

[11] Paul al VI-lea, *Evangelii nuntiandi* (08.12.1875), nr. 20: *EV* 5/1612.
[12] *Christus Dominus*, nr. 12: *EV* 1/597.
[13] Pius al XI-lea, *Quadragesimo anno* (15.05.1931), nr. 45: *CERAS*, 79.

stare să ofere lumii „ceea ce posedă propriu-zis: o viziune globală despre om şi despre societate"[14].

Al doilea motiv care legitimează existenţa unui magisteriu social constă în faptul că revelaţia creştină are o dimensiune istorică intrinsecă. Economia mântuirii este istorie care încă se mai realizează. Cristos este Dumnezeu care intră în istoria lumii, o asumă şi o recapitulează în sine[15]. Evenimentul întrupării se împlineşte pe deplin în toată istoria omenirii, prin diferitele epoci, conform succesiunii civilizaţiilor şi prin toată acea serie de eliberări istorice parţiale, care ritmează umanizarea progresivă a unei lumi „care, în pofida ignoranţelor sale, a erorilor sale şi chiar a păcatelor sale, a recăderilor sale în barbarie şi a lungilor sale divagări în afara căii mântuirii, se apropie lent de Creatorul său, chiar fără să-şi dea seama de asta"[16].

Prin urmare, chiar ţinând fermă imutabilitatea adevărului despre om revelat de Dumnezeu, nu se poate să nu se ţină cont de situaţiile istorice şi culturale care încontinuu se schimbă şi evoluează, în care acel adevăr trebuie „inculturat" fidel şi treptat.

Aşa se explică de ce Biserica nu poate să nu intervină în chestiunile sociale şi de ce discursul său social rămâne mereu un discurs deschis. În fond, adevăratul motiv este că, însuşindu-şi „bucuriile şi speranţele, tristeţile şi angoasele oamenilor", Biserica se simte şi este „în mod real şi intim solidară cu neamul omenesc şi cu istoria lui"[17] şi împărtăşeşte cu omenirea marile probleme umane, „aducând asupra lor lumina evangheliei", cu scopul de „a mântui persoana umană şi de a reînnoi societatea umană"[18].

Desigur, Biserica poate doar să ofere, nu să impună, învăţătura sa socială. Aceasta poate să fie şi refuzată. Cu toate acestea, ea nu încetează să lumineze evenimentele schimbătoare ale istoriei cu lumina imutabilă a evangheliei, oferind creştinilor şi tuturor oamenilor de bunăvoinţă principii de reflecţie, criterii de judecată şi orientări de acţiune care constituie împreună „discursul său social". Un discurs început în urmă cu peste o sută de ani, încă deschis şi care continuă încă.

4. „Doctrina socială"

Aşadar evanghelia este în sine şi un mesaj social. Acest lucru îl demonstrează şi faptul că, încă de la început, însăşi predica lui Cristos, a apostolilor

---

[14] PAUL AL VI-LEA, *Populorum progressio* (26.03.1967), nr. 13: *EV* 2/1058.

[15] Cf. *Gaudium et spes*, nr. 38: *EV* 1/1437.

[16] PAUL AL VI-LEA, *Populorum progressio* (26.03.1967), nr. 79: *EV* 2/1124.

[17] *Gaudium et spes*, nr. 1: *EV* 1/1319.

[18] *Gaudium et spes*, nr. 3: *EV* 1/1322.

şi a marilor Părinţi ai Bisericii s-a confruntat în mod constant şi deschis cu problemele vieţii societăţii[19].

Însă astăzi toţi sunt unanimi în a recunoaşte că, începând de la enciclica *Rerum novarum* a lui Leon al XIII-lea (1891), Biserica s-a angajat să dea un răspuns doctrinal şi sistematic la problemele umane născute din „chestiunea socială", explodată în lumea modernă o dată cu revoluţia industrială.

Practic, a fost începutul unei confruntări, niciodată întreruptă, în timpul căreia Biserica avea să actualizeze progresiv învăţăturile sale la noile chestiuni pe care diferitele faze ale „chestiunii sociale" le propuneau încontinuu. Tocmai această evoluţie paralelă a „chestiunii sociale" şi a pronunţărilor magisteriului au dat naştere la o dezbatere care nu este, pur şi simplu, academică: Ce valoare trebuie dată intervenţiilor Bisericii în domeniul social? Trebuie să se vorbească de „doctrină socială" sau de „învăţătură socială" a Bisericii?

„Doctrină socială"? Cu termenul „doctrină" se obişnuieşte să se indice conţinutul şi substanţa unei învăţături, adică un ansamblu de principii şi de enunţări, rod al deducţiei teoretice, expuse cel mult în mod organic şi sistematic. Adjectivul „socială" specifică faptul că e vorba de o teoretizare în privinţa constituţiei şi organizării societăţii, adică orânduită spre obţinerea concretă a binelui comun. De aceea, o „doctrină socială" este astfel (şi se deosebeşte de alte tipuri de elaborare teoretică) deoarece este orientată spre acţiunea socială şi politică, înţeleasă în sensul cel mai larg al termenului[20].

Nu există îndoială că o asemenea accepţiune a „doctrinei sociale" – adică în sensul unui *corpus* de propoziţii şi de directive, elaborat de magisteriul ecleziastic şi pe care credincioşii laici sunt obligaţi să le aplice – corespunde semnificaţiei pe care a avut-o expresia în intervenţiile sociale de la Leon al XIII-lea la Pius al XII-lea inclusiv. Este concepţia tipică a unei „ideologii catolice" şi a unei „a treia căi", elaborată pentru a răspunde la provocările din fazele iniţiale ale „chestiunii sociale", adică a „chestiunii muncitoreşti" în faţa „căilor" şi a „ideologiilor" opuse ale „socialismului real" şi ale „capitalismului".

5. „Învăţătura socială"

În schimb, vorbind despre „învăţătură socială", se pune accentul mai mult pe aspectul istoric şi practic al intervenţiilor magisteriului în domeniul

[19] Cf. I. GIORDANI, *Il messaggio sociale del cristianesimo*, Città Nuova, Roma 1960.

[20] Cf. B. SORGE, „È superato il concetto tradizionale di dottrina sociale della Chiesa?", *La Civiltà Cattolica* 1 (1968) 423-436.

social, chiar dacă, desigur, aspectul doctrinal nu este deloc exclus. Vrea să se indice o apropiere diferită a Bisericii de problemele societății: în loc să se pornească de la afirmarea teoretică a principiilor, pentru a le verifica apoi realizarea în modelul istoric care se deduce (metoda deductivă), se preferă să se pornească de la lectura „semnelor timpurilor", pentru a le interpreta în lumina principiilor şi a defini apoi alegerile care trebuie făcute şi pentru a ajunge astfel la propunerea unui model istoric (metoda inductivă).

Aşadar, expresia „învățătură socială" pare să exprime mai bine dinamica şi evoluția magisteriului social, depăşind sensul de staticism şi de imobilism, care este inclus, în schimb, în conceptul de „doctrină".

Acesta este şi motivul care a indus Conciliul să evite în mod voit în documentele sale expresia „doctrină socială". Acest lucru se vede cu claritate în Nota pe care Părinții conciliari au voit s-o pună la începutul Constituției pastorale *Gaudium et spes*. În această Constituție – spune Nota – „se examinează mai îndeaproape anumite aspecte ale vieții şi societății contemporane şi, mai ales, problemele care par mai presante în vremea noastră. De aceea, subiectele tratate în lumina unor principii doctrinale nu conțin numai elemente permanente, ci şi contingente"[21].

Pentru aceleaşi motive, şi episcopatul latino-american, adunat la Puebla în anul 1979, în a III-a Conferință generală, a voit să vorbească despre învățătură socială, evitând expresia „doctrină socială". Mai mult, ca să spunem adevărul, textul elaborat de Comisia a VI-a (din care făceau parte şi mons. H. Câmara, arhiepiscop de Recife, şi mons. O. Romero, arhiepiscop de San Salvador) şi aprobat apoi în aulă de către Părinți, vorbea despre „învățături sociale" la plural, pentru a sublinia mai bine natura dinamică şi diversificată a intervențiilor magisteriului în materie socială:

> Atentă la semnele timpurilor, – spunea paragraful din documentul final aşa cum a fost votat în aulă – toată comunitatea creştină este chemată să devină responsabilă de opțiunile concrete şi de realizarea lor efectivă, pentru a răspunde la interpelările pe care le prezintă circumstanțele schimbătoare. Aceste învățături sociale au apoi un caracter dinamic şi, în elaborarea şi aplicarea lor, laicii nu trebuie să fie executori pasivi, ci colaboratori activi ai păstorilor, cărora le aduc experiența şi competența lor profesională[22].

---

[21] *Gaudium et spes, Nota 1*. Se ştie foarte bine că singura dată când în documentele conciliare se vorbeşte despre „doctrină socială" este la nr. 76 din *Gaudium et spes* (*EV* 1/1579-1584); însă acest lucru are loc datorită unei înțelegeri greşite. Documentul fusese deja promulgat (fără expresia „doctrină socială"), când secretarul subcomisiei despre viața comunității politice, ignorând înțelegerea de a evita în text expresia „doctrină socială", a adus, pur şi simplu, un *modus*, aprobat după aceea, care, în schimb, conținea expresia aceea. Pentru amănuntele acestui eveniment, cf. R. Tucci, „La vie de la communauté politique", în *Vatican II. Commentaires*, Ed. du Cerf, Paris 1967, 544, nota 37.

[22] *Documentul final de la Puebla*, nr. 473: *Puebla. Comunione e partecipazione*, AVE, Roma 1979, 595.

Totuşi, documentul a fost revăzut după aceea la Roma şi, în fază de „curăţare" finală, pluralul din original (care în text revenea în mod voit de mai multe ori) a fost înlocuit cu singularul: „Învăţătura socială".

În documentele succesive ale magisteriului s-a revenit la preferinţa faţă de expresia „doctrină socială". Însă trebuie spus că astăzi acest lucru nu mai creează dificultate şi cei doi termeni („doctrină" şi „învăţătură") se folosesc de acum în mod indiferent. De fapt, la treizeci de ani de la Conciliu, Ioan Paul al II-lea a dat o definiţie clară a „doctrinei sociale", explicând-o exact în sensul care se voia să se evidenţieze folosind expresia „învăţătură socială", pe care, practic, au preferat-o toate documentele pontificale de la Conciliul până la Puebla.

Doctrina socială a Bisericii – afirmă papa – nu reprezintă o „a treia cale" între capitalismul liberal şi colectivismul marxist şi nici o alternativă posibilă faţă de alte soluţii mai puţin radical opuse între ele: ea constituie o categorie aparte. Nici nu este o ideologie, ci formularea corespunzătoare a rezultatelor unei reflecţii atente asupra realităţilor complexe ale existenţei umane în societate şi pe plan internaţional, şi aceasta, în lumina credinţei şi a tradiţiei Bisericii. Scopul ei principal este acela de a interpreta aceste realităţi, cercetând dacă sunt sau nu conforme cu normele învăţăturii evangheliei despre om şi despre chemarea lui pământească şi, în acelaşi timp, transcendentă, pentru a oferi o orientare atitudinii creştinilor. De aceea, ea nu ţine de domeniul ideologiei, ci de cel al teologiei, şi în special al teologiei morale[23].

6. „Discursul social" al Bisericii

Aşadar se pot considera definitiv dobândite şi clarificate existenţa şi legitimitatea unei „doctrine sociale" (sau „învăţături sociale") a Bisericii, în care trebuie să se distingă ceea ce are valoare permanentă (marile principii morale, conforme cu evanghelia şi cu raţiunea dreaptă) de ceea ce are valoare contingentă şi „istorică" (judecăţile cu privire la realitatea socială, politică şi economică în evoluţie).

Însă s-a întâmplat că ultimii pontifi şi cele mai recente documente ale episcopatelor naţionale au recurs şi recurg la o folosire familiară şi zilnică a acelor principii şi judecăţi, aplicându-le la chestiuni care au adesea o semnificaţie locală şi destul de limitată; aşa încât, în mod obiectiv, este dificil să considerăm toate aceste intervenţii ca „doctrină" sau „învăţătură" a Bisericii. E suficient să ne gândim chiar numai la sutele de „discursuri" şi de „intervenţii" cu conţinut social făcute de Ioan Paul al II-lea în lungul său pontificat itinerant, în toate colţurile lumii şi în toate circumstanţele posibile.

---

[23] IOAN PAUL AL II-LEA, *Sollicitudo rei socialis* (30.12.1987), nr. 41: *EV* 10/2669.

Aşadar pare să corespundă mai bine realităţii recunoaşterea că astăzi ne aflăm, mai degrabă, în faţa unui „discurs social" al Bisericii. Fără a lua nimic din conţinuturile doctrinale, fixate de marile enciclice sociale şi de Conciliu, se poate afirma că aşa-numita „doctrină socială" şi aşa-numita „învăţătură socială" a Bisericii sunt, în realitate, etape fundamentale din ceea ce astăzi a devenit „discursul social" al Bisericii, integrat de o lungă serie de intervenţii magisteriale asupra aspectelor etice ale celor mai diferite probleme ale societăţii. Fiecare dintre intervenţii are, desigur, o proprie valenţă doctrinală, o concretă justificare istorică, este determinată de situaţii şi de probleme apărute într-un moment determinat şi într-un loc determinat.

De aceea, mai mult decât a se încerca adunarea şi, într-un anumit sens, unificarea intervenţiilor de valoare şi de conţinuturi aşa de diferite în cadrul capitolelor înguste ale unei tratări doctrinale sistematice, este mai utilă şi mai realistă încercarea de a înţelege „sensul" care dă coerenţă din interior întregului „discurs social" al Bisericii. Astfel, se va descoperi că există un mesaj, un mod de a înţelege omul, viaţa umană şi societatea, care dă continuitate tuturor documentelor, mari şi mici, oricare ar fi autoritatea şi însemnătatea lor.

O asemenea lectură, atentă la logica „discursului social" al Bisericii, este utilă, desigur, pentru cercetători. Însă ea îi va ajuta, mai ales, pe credincioşii laici să traducă în practică, în mod laic, autonom şi creativ, învăţătura socială a magisteriului, păstrând intactă faţă de el cuvenita „supunere religioasă a spiritului".

Este drumul pe care noi ni-l propunem să-l facem, începând cu reconstruirea pasajelor principale, prin care s-a format „discursul social" al Bisericii. Fazele cele mai importante se pot grupa în patru: ideologia catolică (1891-1931), „noua creştinătate" (1931-1958), dialogul (1958-1978), profeţia (1978-2005).

Natura doctrinei sociale
(*Compendiu*, nr. 72-86)

În expunerea noţiunii de doctrină socială a Bisericii, *Compendiul* face referinţă la documentele Conciliului al II-lea din Vatican, la enciclicele sociale, la câteva instrucţiuni ale congregaţiilor vaticane şi la *Catehismul Bisericii Catolice* (1992). Aceste izvoare sunt citate în mod imparţial, făcând abstracţie de valoarea lor doctrinală diferită, aşa cum afirmă însuşi *Compendiul*: „Citatele din textele magisteriului sunt preluate din documente ce au o autoritate diferită", deci „cititorul trebuie să fie conştient că este vorba de trepte diferite de învăţătură" (*CDS*, nr. 8). În acest punct,

nu se înțelege pentru ce nu au fost citate documente foarte importante în materie, elaborate fie de sinoadele mondiale ale episcopilor, fie de cele mai importante adunări episcopale, ca în cazul celei de la Puebla.

Aşadar, pentru a clarifica noțiunea de „doctrină socială a Bisericii", *Compendiul* începe cu sublinierea că expresia provine de la Pius al XI-lea „şi înseamnă un *corpus* doctrinar referitor la teme de relevanță socială", care s-au dezvoltat de la Leon al XIII-lea încoace (*CDS*, nr. 87). Deci precizează: „Doctrina socială nu a fost gândită de la început ca un sistem organic, ci s-a format în decursul timpului, prin numeroase intervenții ale magisteriului referitoare la problemele sociale. O astfel de apariție explică faptul că au putut interveni unele oscilații privind natura, metoda şi structura epistemologică a doctrinei sociale a Bisericii" (*CDS*, nr. 72). Cât priveşte subiecții care au elaborat-o şi care vor trebui să continue s-o compună, *Compendiul* explică faptul că elaborarea doctrinei sociale a Bisericii „nu este prerogativa unei părți componente a trupului bisericesc, ci a întregii comunități [...] Întreaga comunitate eclezială - preoți, călugări şi laici - ia parte la constituirea doctrinei sociale, conform diferitelor ei datorii, carisme şi slujiri" (*CDS*, nr. 79). Totuşi, diferitele contribuții „sunt preluate, interpretate şi unificate de magisteriul care promulgă învățătura socială ca doctrină a Bisericii. În Biserică, magisteriul îl dețin cei care au fost învestiți cu *munus docendi*, adică misiunea de a învăța în domeniul credinței şi al moralei în baza autorității primite de la Cristos. Doctrina socială nu este doar rodul gândirii şi al lucrării unor persoane calificate, ci este gândirea Bisericii" (*ibid.*).

Cu tot atâta forță, *Compendiul* reafirmă apoi că doctrina socială este parte a învățăturii morale a Bisericii şi, de aceea, „are aceeaşi demnitate şi aceeaşi autoritate ca şi aceasta. Ea este magisteriu autentic, care cere acceptare şi adeziune din partea credincioşilor"; însă - adaugă el - „greutatea doctrinară a diferitelor învățături şi consimțământul pe care îl cer sunt evaluate în funcție de natura lor, de gradul lor de independență față de elementele contingente şi variabile ale frecvenței cu care au fost invocate" (*CDS*, nr. 80).

În sfârşit, - subliniază *Compendiul* - prin doctrina socială, Biserica „nu urmăreşte scopuri de structurare şi organizare a societății, ci de trezire, de îndrumare şi de formare a conştiințelor" (*CDS*, nr. 81). Cu alte cuvinte: Biserica rămâne pe propriul plan specific, care este de ordin religios şi moral; cu toate acestea, doctrina socială, inspirându-se din revelație şi din rațiune (cele două izvoare principale ale sale) şi bucurându-se de contribuțiile de cunoaştere din orice ştiință ar proveni ele, are o dimensiune interdisciplinară. Deci reflectă triplul nivel al învățăturii teologico-morale: „cel *fundamental* al motivațiilor; cel *directiv* al normelor vieții sociale şi cel

deliberativ al conştiinţelor, chemate să medieze normele obiective şi generale în situaţiile sociale concrete şi particulare" (*CDS*, nr. 73).

Iată aşadar aspectele principale ale noţiunii de doctrină socială, scoase în evidenţă de *Compendiu*, de care - precizează cardinalul Martino - Consiliul Pontifical pentru Dreptate şi Pace „are responsabilitatea deplină" (cf. „Compendio della dottrina sociale della chiesa", *Aggiornamenti sociali* 12 [2004] 804). Rezumând: doctrina socială a Bisericii este un *corpus* doctrinar unic şi organic; este parte integrantă a teologiei morale catolice; conţine nu numai valori şi principii, ci şi directive de acţiune, pe care credincioşii laici sunt obligaţi să le urmeze, interpretându-le şi mediindu-le prin conştiinţa lor şi competenţa specifică, în funcţie de realitatea concretă în care acţionează.

2. IDEOLOGIA CATOLICĂ (1891-1931)

În anul 1891, *Rerum novarum* deschide în mod oficial discursul social al Bisericii. Fondul este cel al conflictului, al ciocnirii frontale dintre Biserică şi lumea modernă. O lume care, născută în secolul al XVII-lea cu R. Descartes, G. Galilei, J. Bodin, F. Bacon, H. Grotius, J. Locke, ajunsese la maturizare în secolul al XVIII-lea, cu Iluminismul. Este o lume „laică", născut în afara şi împotriva Bisericii, care nu numai că-i ia privilegiile antice, ci se angajează să-i reducă din drepturi şi libertăţi, străduindu-se s-o excludă din viaţa publică a societăţii şi să extirpe – dacă ar fi posibil – însăşi credinţa religioasă, recurgând la argumente de natură filosofică, istorică şi ştiinţifică. O lume care face din raţiune o „zeiţă" şi din libertatea de gândire şi de conştiinţă un drapel împotriva „dogmatismului roman".

Biserica reacţionează închizându-se în sine şi excomunicând lumea modernă. În ambientele catolice se respiră un climat de „citadelă asediată", comunitatea creştină este o „fortăreaţă închisă". E suficient să amintim anatemele lui Grigore al XVI-lea împotriva „acelei sentinţe absurde şi eronate, sau, mai degrabă, delir [*deliramentum*], că trebuie să se admită şi să se garanteze pentru fiecare libertatea de conştiinţă"[1]. Pentru a nu vorbi de *Syllabus* (1864), care (în mod greşit sau pe bună dreptate) rămâne simbolul rupturii dintre Biserică şi lumea modernă: să fie condamnat – spune propoziţia nr. 80 din documentul lui Pius al IX-lea – oricine ar îndrăzni să afirme că „Pontiful roman [= Biserica] poate şi trebuie să se reconcilieze cu progresul, cu liberalismul şi cu civilizaţia modernă"[2].

Ocazia pentru a rupe încercuirea şi această incomunicabilitate a fost „problema socială", explodată o dată cu „revoluţia industrială". Pe la sfârşitul secolului al XIX-lea, „problema socială" se identifică cu „problema muncitorească". Industrializarea, introducând maşinile în ciclul productiv, generează drama inumană a proletarilor, abandonaţi în voia voracităţii capitalului: creşte rapid numărul muncitorilor şi al salahorilor (bărbaţi, femei şi chiar copii) care, pentru a supravieţui, sunt constrânşi să-şi „vândă" munca lor – fără nici o protecţie – ca pe o marfă oarecare, pe salarii de mizerie, cu preţul umilirilor şi exploatării indescriptibile.

[1] GRIGORE AL XVI-LEA, *Mirari vos* (1832): *Tutte le encicliche dei sommi Pontefici, raccolte e annotate da E. Momigliano*, Dall'Oglio, Milano 1959[4], 192.

[2] Pius al IX-lea, *Syllabus*, prop. nr. 80: *Denz.-Hüner.* 2980.

„Problema muncitorească" devine astfel bancul de probă pe care se confruntă cele două mari ideologii ale secolului al XIX-lea: liberalismul și marxismul. Sunt două viziuni globale și totalizatoare ale vieții umane, ale societății și ale istoriei, opuse și inconciliabile între ele. Sunt două filosofii care se înfruntă și luptă între ele, ambele fiice ale aceleiași culturi materialiste din lumea modernă.

1. Se naște „doctrina socială" a Bisericii

În fața pericolului ca noua societate industrială să se nască dominată de un materialism ideologic de masă, Biserica simte datoria de a regândi în mod nou însăși prezența sa.

Totuși, *Rerum novarum* nu apare pe neașteptate. În enciclica sa despre „problema muncitorească", Leon al XIII-lea culege rodul copt al unei noi conștiințe sociale, care se afirmase deja de mult timp cam peste tot în Biserică. Cum să nu amintim figurile nobile de episcopi ca von Ketteler în Germania, Manning în Anglia, Gibbons în Statele Unite, Mermillod în Elveția, Bonomelli în Italia? În același timp, intră în teren numeroși laici catolici, care se angajează activ fie în acțiunea socială, ca von Vogelsang în Austria, La Tour du Pin și L. Harmel în Franța, fie în cercetarea științifică în importante centre de studiu, de la Uniunea din Fribourg și din Liege la Uniunea catolică pentru studii sociale în Italia.

Astfel, în fața materialismului filosofic al liberalismului și marxismului, Biserica se decide și reafirmă primatul filosofiei spiritualiste creștine. O adevărată ideologie catolică ajunge să contrasteze pasul spre ideologia capitalismului și socialismului.

Astăzi poate să trezească uimire faptul că enciclica, pentru a rezolva „problema muncitorească", este redusă, mai ales, la expunerea principiilor filosofice și etice ale unei viziuni creștine a societății. Totuși, trebuie ținut cont că toată gândirea catolică, imediat înainte și după *Rerum novarum*, este marcată de prevalența reflecției filosofice și etice. Același Leon al XIII-lea adusese cu sine pe scaunul pontifical această preocupare prioritară pentru momentul doctrinar, după ce o luase de la maeștri precum părintele M. Liberatore și cardinalul T.M. Zigliara. Cu ani înainte, părintele L. Taparelli d'Azeglio, cu lucrarea sa *Eseu teoretic de drept natural sprijinit pe fapt* (1843), anticipase o puternică mișcare de întoarcere la principiile perene ale „dreptului natural", ca reacție la procesul de laicizare a gândirii moderne, care voia să izoleze principiile morale în domeniul conștiinței și al vieții private.

Această întoarcere la bazele doctrinale ale gândirii sociale creștine a avut însă și un aspect negativ: acela de a nu aprecia îndeajuns valoarea primelor cercetări sociologice și a primelor rezultate ale științelor umane pozitive.

De fapt, pe unda renăscutei filosofii perene (neoscolastica), a retrăit vechea concepție privatistă a raporturilor sociale. De aceea, era o convingere comună printre catolici că filosofia perenă creştină, odată întoarsă la apogeu, ar fi fost mai mult decât suficientă pentru rezolvarea radicală a „problemei sociale" considerată şi în aspectele sale economice şi tehnice[3].

Aşadar, se explică pe larg natura prevalent doctrinală şi de principiu a răspunsurilor pe care *Rerum novarum* le dă provocărilor „problemei muncitoreşti". Desigur, în enciclică nu lipseşte referința la situația istorică concretă, dar aceasta apare, mai degrabă, ocazional. Adevăratul nod al chestiunii este considerat ca fiind de natură esențialmente filosofică şi etică.

Prin urmare, Leon al XIII-lea pune, de fapt, premisele aşa-numitei „doctrine sociale" a Bisericii (deşi această expresie nu se găseşte în *Rerum novarum*), expusă în formă organică şi sistematică, deducând-o din principiile imutabile ale „dreptului natural" şi ale revelației creştine. Practic, se naşte ideologia catolică pentru a contrasta, rămânând pe acelaşi plan, cu liberalismul şi marxismul.

2. Împotriva marxismului şi liberalismului

Prima elaborare doctrinară a învățăturii sociale a Bisericii, conținută în *Rerum novarum*, se naşte deci din confruntarea-ciocnirea cu ideologiile socialismului şi liberalismului[4].

Ciocnirea dintre Biserică şi marxism începuse deja de ceva timp, mai înainte de publicarea *Manifestului* (1848). Pius al IX-lea, în enciclica *Qui pluribus*, condamnase „doctrina infamă a aşa-numitului comunism"[5]. Era anul 1846, acelaşi an când K. Marx scria:

> Iubirea creştină nu e capabilă să transforme lumea, nu dă energia necesară reformelor sociale. Ea se exprimă în fraze sentimentale, care nu pot suprima raporturile de fapt; îl adoarme pe om cu o mâncărică sentimentală lâncedă. În schimb, e necesar să i se redea omului forța.

---

[3] De exemplu, astăzi creează un anumit efect răsfoirea tratatului lui M. LIBERATORE, *Principii de economie politică* (1889), care în multe privințe putea să se considere pe atunci anticipator. În locul unei expuneri „ştiințifice" a legilor economice şi a altor aspecte „tehnice", impresionează abundența de citate din sfântul Toma şi din Biblie, pe care apoi autorul fundamentează soluțiile propuse.

[4] Cf. F. LOMBARDI, „La «Civiltà Cattolica» e la stesura della *Rerum novarum*. Nuovi documenti sul contributo del padre Matteo Liberatore", *La Civiltà Cattolica* (1/1982) 471-476; I. CAMACHO, „La Chiesa di fronte al liberalismo e al socialismo", *La Civiltà Cattolica* (1/1986) 219-233.

[5] „La aceasta [ţinteşte] acea doctrină funestă şi mai mult ca niciodată contrară dreptului natural, pe care o numesc comunism, care, odată admisă, s-ar elimina complet drepturile, patrimoniile, proprietățile şi chiar societatea umană" (PIUS AL IX-LEA, *Qui pluribus* [09.11.1846]: *Denz.-Hüner.* 2786).

La câțiva ani după ieșirea *Manifestului*, în anul 1864, Pius al IX-lea reafirma iar condamnarea „erorii foarte funeste a comunismului și socialismului”[6].

Leon al XIII-lea, în *Rerum novarum*, nu se limitează la simpla condamnare, ci îi explică motivele doctrinare, contestând ideologiei socialismului pretenția de a aboli proprietatea privată și de a o transforma în proprietate colectivă. Nu aceasta este calea pentru a rezolva „problema muncitorească”. Făcând astfel – continuă papa – se va obține numai rezultatul „de a face situația muncitorilor mai precară, luându-le dispunerea liberă de salariul lor și luându-le în felul acesta orice speranță și orice posibilitate de a-și mări patrimoniul și de a-și îmbunătăți condiția”[7]. Astăzi, după căderea Zidului de la Berlin, nimeni nu poate să nege adevărul tragic al acestei judecăți a enciclicei de peste o sută de ani în urmă. Abolirea proprietății private nu a rezolvat deloc problemele „chestiunii muncitorești”, ci a făcut să se nască un adevărat capitalism de stat, repropunând în formă și mai gravă dramele sărăciei, sclaviei și alienării maselor proletare, pe care Marx voia „în mod științific” să le evite! Motivația – explică enciclica – este de natură etică și de principiu. De fapt, deoarece proprietatea privată este un drept natural, abolirea ei este o nedreptate și, ca atare, va duce în mod inevitabil la tulburarea întregii ordini sociale. Soluția problemelor reale și foarte grave ale proletariatului trebuie căutată, în schimb, în răspândirea mai mare a proprietății private printre muncitori, ca să se umple distanța dintre numărul foarte mare de săraci disperați și bogăția enormă a puținilor stăpâni.

După ce a respins socialismul chiar pe planul principiilor generale ale filosofiei sociale creștine, *Rerum novarum* trece la respingerea ideologiei liberale pe același plan. Nu o numește în mod explicit, dar îi demolează fundamentele filosofice și etice prin expunerea marilor principii ale doctrinei sociale a Bisericii, care sunt ca niște pilaștri ai ideologiei catolice.

3. Principiile ideologiei catolice

Primul principiu, care trebuie mereu să preceadă orice altă considerație, este demnitatea persoanei umane și apoi a muncii omului. Bogații și patronii – spune Leon al XIII-lea –

> nu trebuie să-l trateze pe muncitor ca sclav; trebuie să respecte în el demnitatea persoanei umane [...] În ochii rațiunii și ai credinței, munca nu-l degradează pe om, dimpotrivă, îl înnobilează [...] Ceea ce într-adevăr este nedemn

[6] Pius al IX-lea, *Quanta cura*, nr. 5 (*IG*).

[7] Leon al XIII-lea, *Rerum novarum* (15.05.1891), nr. 4.3: *CERAS*, 28.

de om este folosirea lui ca instrument josnic de câştig şi aprecierea lui numai pentru ceea ce valorează energiile sale fizice[8].

Al doilea principiu este că economia are o proprie dimensiune etică, tocmai pentru că ea este în mod esenţial orientată spre slujirea omului. Şi acest principiu este în antiteză deschisă cu ideologia liberală, care a susţinut mereu că conceptul de moralitate este străin de procesul economic, care, în schimb, ar urma regulile de fier ale pieţei, care n-ar avea nimic de-a face cu categoria de „drept" sau de „nedrept".

Îndeosebi – insistă, în schimb, Leon al XIII-lea – trebuie să fie „drept" salariul:

> Faptul că patronul şi muncitorul fac în acord contractul şi, îndeosebi, stabilesc cantitatea salariului, toate acestea nu elimină ca mai presus de voinţa lor liberă să fie o lege de dreptate naturală anterioară şi superioară voinţei libere a contractanţilor, şi este că mărimea salariului să nu fie mai mică decât întreţinerea sobră şi onestă a muncitorului. Dacă acesta, constrâns de necesitate sau de teama de mai rău, acceptă condiţii mai dure, pe care, de altfel, nu are posibilitatea de a le respinge, pentru că-i sunt impuse de patron sau de cel care-i oferă locul de muncă, el îndură violenţă împotriva căreia dreptatea protestează[9].

Până la urmă, scopul economiei este omul, nu profitul. Omul nu poate fi niciodată aservit profitului.

Al treilea principiu este necesitatea ca statul să intervină în problema socială şi economică, ajutându-i pe cei mai nevoiaşi. Motivul se află în faptul că „este misiunea proprie a statului să se îngrijească de binele comun"[10]. Or, binele comun nu este suma intereselor particulare – aşa cum susţine ideologia liberală –, în aşa fel încât, cu cât unul realizează mai mult propriul bine, cu atât contribuie mai mult la binele colectivităţii. Binele comun transcende interesele private şi garantează drepturile tuturor în mod egal, tocmai ocrotind interesul comun. Iată pentru ce statul trebuie să intervină în favoarea celor mai slabi. De fapt – explică enciclica –

> clasa bogaţilor, puternică prin ea însăşi, are mai puţină nevoie de apărare publică. În schimb, clasa proletară, căreia îi lipseşte sprijinul propriu, se bazează, mai ales, pe protecţia statului. Aşadar statul să devină îndeosebi apărător al muncitorilor, care aparţin clasei sărace[11].

În această optică a intervenţiei necesare a statului în vederea binelui comun (al patronilor şi al muncitorilor împreună), Leon al XIII-lea pune pe un plan doctrinar şi soluţia altor aspecte importante ale „problemei

---

[8] LEON AL XIII-LEA, *Rerum novarum*, nr. 16.4: *CERAS*, 35.
[9] LEON AL XIII-LEA, *Rerum novarum*, nr. 34.4: *CERAS*, 48.
[10] LEON AL XIII-LEA, *Rerum novarum*, nr. 26.2: *CERAS*, 42.
[11] LEON AL XIII-LEA, *Rerum novarum*, nr. 29.2: *CERAS*, 45.

muncitoreşti": prevenirea grevei, timpul de odihnă, sindicalismul muncitoresc.

Deci Biserica, criticând, în lumina revelaţiei şi a filosofiei creştine, ideologiile marxismului şi liberalismului, merge până la schiţarea câtorva puncte esenţiale din ceea ce avea să devină apoi „dreptul muncii", şi trasează, de fapt, liniile fundamentale ale unui *corpus* organic de „doctrină socială" creştină, pe care Pius al XI-lea nu ezită s-o definească „*Magna Charta* pe care trebuie să se sprijine, ca pe propriul fundament, toată activitatea creştină în domeniul social"[12].

Problema muncitorească
(*Compendiu*, nr. 88-90)

88. *Evenimentele de natură economică ce au avut loc în secolul al XIX-lea au avut urmări sociale, politice şi culturale decisive.* Evenimentele legate de revoluţia industrială au făcut să cadă orânduiri sociale seculare şi au ridicat grave probleme de dreptate, precum şi prima mare problemă socială, *problema muncitorească*, apărută din conflictul dintre capital şi muncă. În această situaţie, Biserica a recunoscut necesitatea de a interveni într-un mod nou: acele *res novae* („lucruri noi"), pe care le aduceau respectivele evenimente, constituiau o provocare pentru învăţătura sa şi o ocazie pentru o grijă pastorală deosebită faţă de largile mase de bărbaţi şi femei. Era necesar un nou discernământ al situaţiei, discernământ care să poată arăta rezolvări corespunzătoare şi pentru problemele mai puţin neobişnuite şi mai puţin cercetate.

89. *Ca răspuns la prima mare problemă socială, Leon al XIII-lea promulgă prima enciclică socială – „Rerum novarum".* Ea analizează situaţia muncitorilor salariaţi, care în acele timpuri era jalnică pentru cei ce lucrau în industrie şi-i obliga la o viaţă de mizerie nedemnă. *Problema muncitorească* este tratată conform dimensiunii sale reale: este analizată în toate aspectele sale sociale şi politice, pentru ca, astfel, să poată fi evaluată adecvat în lumina principiilor doctrinare bazate pe revelaţie, pe lege şi pe morala naturală.

Enciclica *Rerum novarum* enumeră erorile ce provoacă răul social, exclude socialismul ca remediu şi, precizând şi actualizând, expune „doctrina catolică despre muncă, despre dreptul la proprietate, despre principiul colaborării opus luptei de clasă ca mijloc fundamental pentru schimbarea socială, despre drepturile celor slabi, despre demnitatea celor săraci şi despre obligaţiile celor bogaţi, despre perfectarea dreptăţii prin iubire, despre dreptul de a înfiinţa asociaţii profesionale"[1].

[12] PIUS AL XI-LEA, *Quadragesimo anno* (15.05.1931), nr. 42: *CERAS*, 78.

Enciclica „Rerum novarum" a devenit documentul de inspirație și de referință al activității creștine în domeniul social. Tema centrală a enciclicei este instalarea unei ordini sociale drepte: pentru aceasta trebuie găsite criterii de judecată care să ajute la evaluarea orânduirilor social-politice existente și să ofere planuri de acțiune în vederea transformării lor corespunzătoare.

90. *Enciclica „Rerum novarum"* a abordat *problema muncitorească* folosind o metodă care a devenit „un model permanent"[II] pentru dezvoltările ulterioare ale doctrinei sociale. Principiile afirmate de Leon al XIII-lea vor fi reluate și aprofundate de enciclicele sociale succesive. Întreaga doctrină socială ar putea fi înțeleasă ca o actualizare, o aprofundare și o extindere a nucleului originar de principii expuse în *Rerum novarum*...

[I] CONGREGAȚIA PENTRU EDUCAȚIE CATOLICĂ, *Orientamenti per lo studio e l'insegnamento della dottrina sociale della Chiesa nella formazione sacerdotale*, 20, Tipografia Poliglotta Vaticana, Roma 1988, 24.

[II] IOAN PAUL AL II-LEA, *Centesimus annus* (1991), nr. 5.

4. Un „discurs" deschis

Desigur, cu Leon al XIII-lea, discursul social al Bisericii este început de acum și rămâne deschis. Totuși, și *Rerum novarum* este legată de o dată.

Biserica arată că se interesează sincer de problemele lumii muncitorești, însă îi lipsește încă preocuparea unei viziuni globale a noii societăți care se naște.

Problemele sunt noi (*res novae*), dar răspunsul enciclicei rămâne încadrat în domeniul vechiului model de „creștinătate" care trebuie apărat și este foarte departe de a-și imagina că noua societate trebuie să se sustragă de la conducerea Bisericii și a prezenței confesionale a catolicilor, angajați să îndeplinească în mod pasiv directivele sociale ale ierarhiei.

În fața dramelor clasei proletare, Biserica indignată în mod evanghelic insistă pe bună dreptate asupra primatului valorilor morale care trebuie ocrotite și propune cu forță filosofia perenă creștină întemeiată pe revelație și pe dreptul natural, dar îi scapă încă importanța crescândă pe care o dobândește analiza sociologică și științifică pentru cunoașterea mai adecvată a problemelor sociale; le amintește dur bogaților de datoria lor de caritate față de cei săraci, însă încă lipsește conștiința naturii structurale a „problemei muncitorești", a cărei soluție presupune deci o corectare profundă a modelului însuși de producere și de distribuire a bogăției.

Totuși, în pofida acestor limite și condiționări istorice de natură culturală și teologică, discursul social deschis de Leon al XIII-lea punea câteva premise care se vor dovedi rodnice și revoluționare. Este urgent să subliniem una care probabil este cea mai importantă și cea mai decisivă.

După ruptura dintre evanghelie şi cultură, sancţionată de excomunicarea reciprocă dintre Biserică şi lumea modernă, *Rerum novarum* este primul pas în contratendinţă deschisă. Este admiterea (implicită deja în faptul de a căuta o soluţie la „problema socială") necesităţii de „a media" între credinţă şi istorie, între principii etice şi practică socială, cu scopul de a scoate directive de acţiune.

Desigur, mai rămâne limita de a considera că această „mediere" ar trebui să revină ierarhiei; însă astăzi, când cu Conciliul, graţie progreselor eclezioiologiei şi dezvoltării ştiinţelor sociale, am ajuns să recunoaştem că medierile istorice (de natură culturală, economică, socială şi politică) reprezintă o misiune proprie şi autonomă a unui laicat corect format, putem să ne dăm seama de însemnătatea cu adevărat extraordinară a „discursului social" al enciclicei *Rerum novarum*, deşi se afla doar la început.

3. NOUA CREŞTINĂTATE (1931-1958)

În anul 1931, când Pius al XI-lea scrie enciclica *Quadragesimo anno*, „problema socială" era deja foarte schimbată. Desigur, rămâne încă în picioare „problema muncitorească", însă granițele acelui conflict au devenit mai largi şi mai consistente. Confruntarea de acum nu mai este numai între două clase şi între tezele teoretice şi abstracte din două ideologii, ci este între două modele diferite de stat național, care între timp s-au născut din acele ideologii.

1. Socialismul real

În anul 1917, cu Revoluția din Octombrie, ideologia marxistă nu mai este numai o elaborare teoretică, ci se traduce în mod concret în sistem politic şi economic. Devine socialism real, comunism.

Ciocnirea cu Biserica devine imediat violentă, începând cu instaurarea în URSS a „regimului de separare" (23 ianuarie 1918). Comunismul se prezintă, în teorie şi în practică, drept duşman al religiei. Marx a definit religia o boală a spiritului alienat, „o reflexie a lumii reale", care va trebui să dispară cu sfârşitul capitalismului[1].

La rândul său, Lenin elimină orice iluzie posibilă:

> Marxismul este materialism – scrie el. Ca atare, el este la fel de implacabil ostil religiei ca materialismul enciclopediştilor din secolul al XVIII-lea sau materialismul lui Feuerbach. Cu privire la asta nu există cea mai mică îndoială [...] Noi trebuie să ne batem împotriva religiei. Acesta este abecedarul întregului materialism, şi deci şi al marxismului[2].

Şi, într-un alt text rămas celebru, adaugă: „Religia este opiul poporului. Religia este un fel de rachiu spiritual, în care sclavii capitalului îşi îneacă personalitatea umană şi revendicările unei vieți într-un fel demne de oameni"[3].

---

[1] „Lumea religioasă nu este decât reflexul lumii reale [...] Reflexul religios nu va putea dispărea decât atunci când condițiile de muncă şi ale vieții practice vor prezenta omului raporturi clare şi raționale cu semenii săi şi cu natura [...] Viața socială, a cărei bază este formată din producția materială şi raporturile pe care aceasta o implică, nu va fi eliberată de mistica ceață care-i învăluie aspectul decât în ziua în care se va manifesta în ea lucrarea oamenilor asociați în mod liber, agenți în mod conştient şi stăpâni ai propriei mişcări sociale" (K. MARX, *Il Capitale*, libro I, capo I, IV: *Il carattere feticcio della merce e il suo segreto*, UTET, Torino 1960, 50).

[2] V.I. LENIN, *Il partito operaio verso la religione*, în *Opere Complete*, XV (marzo 1908 – agosto 1909), Editori Riuniti, Roma 1967, 384.

[3] În *Novaia Gizn*, nr. 28 (16 decembrie 1905).

În Occident îi fac ecou numeroasele partide comuniste naționale. Pentru a da numai un exemplu semnificativ, e suficient să-l cităm pe Gramsci, care afirmă: marxismul se sprijină pe o structură filosofică ce a „ghilotinat ideea de Dumnezeu"; a pretinde ca marxismul să accepte ideea de religie „ar fi același lucru cu a spune: pătratul ar trebui să devină triunghi"[4].

Şi după cuvinte vin faptele. Peste tot unde ajunge comunismul la putere, religia este împiedicată: adesea în mod violent, în orice caz, recurgând mereu la instrumente administrative care să-i facă viața imposibilă sau dificilă.

Toate acestea trebuie amintite, altminteri astăzi se riscă să nu se mai înțeleagă reacția dură și fermă a Bisericii. În fața persecuțiilor lui Stalin, care domină scena timp de treizeci de ani (din 1921, când este ales secretar general al Comitetului Central al PCUS, până la moartea sa, pe 5 martie 1953), Pius al XI-lea și Pius al XII-lea intervin cu duritate extremă.

Totuşi, *Quadragesimo anno*, analizând transformările aflate în derulare, nu evită să afirme că socialismul real nu se prezintă în mod univoc. Alături de comunism, care, „acolo unde a pus stăpânire pe putere, este incredibil și aproape neobișnuit cât de crud și inuman se dovedește"[5], s-a format și un socialism moderat, care pare că „se îndreaptă și, într-un fel, se apropie de acele adevăruri pe care tradiția creștină le-a învățat mereu în mod solemn"; până acolo – spune papa – că „uneori revendicările sale se apropie mult de cele pe care, pe bună dreptate, le propun reformatorii creștini ai societății"[6].

Cu toate acestea, deși socialismul moderat (ca toate erorile) conține unele părți de adevăr, nu trebuie să ne lăsăm înșelați: „Nimeni nu poate să fie în același timp bun catolic și adevărat socialist"[7].

Aşadar ruptura este totală și nu admite excepții. Enciclica *Divini Redemptoris* (19 martie 1937) va lua foarte repede comunismul de piept și va emite o sentință de condamnare, care sună definitivă în ton și în motivații: „Comunismul este prin natura sa antireligios și consideră religia ca «opiu al poporului»"[8]; deci „comunismul este în mod intrinsec pervers și nu se poate admite în nici un domeniu colaborarea cu el, din partea oricui vrea să salveze civilizația creștină"[9].

Pius al XII-lea va continua pe această linie. Pe 1 iulie 1949, aprobă și spune să fie promulgat vestitul decret de excomunicare din partea Sfântului Oficiu:

---

4 Citat de A. Pozzolini, *Che cosa ha veramente detto Gramsci*, Ubaldini, Roma 1968, 128.
5 Pius al XI-lea, *Quadragesimo anno* (15.05.1931), nr. 120: *CERAS*, 100 ș.u.
6 Pius al XI-lea, *Quadragesimo anno*, nr. 122: *CERAS*, 101.
7 Pius al XI-lea, *Quadragesimo anno*, nr. 130: *CERAS*, 104.
8 Pius al XI-lea, *Divini Redemptoris*, nr. 22 (*IG*).
9 Pius al XI-lea, *Divini Redemptoris*, nr. 58 (*IG*).

Credincioșii care mărturisesc doctrina comunismului, materialist și anticreștin, și, înainte de toate, cei care-l apără sau îi devin propagandiști, cad *ipso facto*, ca apostați de la credința catolică, în excomunicare în mod special rezervată Scaunului Apostolic[10].

Se confirmă deci ruptura totală și se exclude orice posibilitate de confruntare[11].

Deci se poate spune că în timpul celei de-a doua perioade a „discursului social" al Bisericii – îndeosebi sub pontificatele lui Pius al XI-lea și Pius al XII-lea – raportul cu comunismul este trăit în termeni de contrapoziție absolută și violentă. Lupta antireligioasă deschisă împiedică, de fapt, o reflecție mai senină asupra fenomenului socialismului real. Blochează din start orice veleitate de dialog sau măcar de o analiză mai detașată. Astfel se naște acel anticomunism radical care, nu doar într-un caz, va frâna Biserica – așa cum susțin astăzi unii istorici – ca să intervină cu aceeași decizie împotriva altor devieri etice și ideologice, desigur, nu mai puțin periculoase (cum ar fi nazismul și fascismul), dar aliate în mod deschis împotriva comunismului[12].

2. Neoliberalismul

Între timp, și liberalismul manchesterian a intrat în criză. În anul 1929, prăbușirea *Wall Street* (Bursa din New York) și marea depresie economică au sancționat dezmințirea istorică a ideologiei liberale clasice. Capitalismul se transformă. Din criză se naște un nou model de capitalism și de stat liberal, ale cărui rădăcini teoretice se pot găsi sintetizate în concluziile unei întâlniri care a rămas vestită, *Colocviul Lippman*, ținut în Franța în anul 1938, și la care au luat parte cei mai mari exponenți ai neoliberalismului economic:

[10] *Decretul Sfântului Oficiu* (28 iunie [1 iulie] 1949): *AAS* 41 (1949) 334 (*Denz.-Hüner.* 3865).

[11] Același Sfânt Oficiu – în timpul pontificatului lui Ioan al XXIII-lea – a reafirmat validitatea Decretului din 1949. „*Întrebare*: Este permis cetățenilor catolici, la alegerea reprezentanților poporului, să dea votul lor acelor partide sau candidați care, deși nu mărturisesc principii contrare doctrinei catolice, și chiar își atribuie numele creștin, de fapt, se asociază totuși la comuniști și-i favorizează pe aceștia prin modul lor de a acționa? *Răspuns (confirmat de papa pe 2 aprilie)*: Nu, conform decretului Sfântului Oficiu de pe 1 iulie 1949, nr. 1: *AAS* 51 (1959) 271 ș.u. (*Denz.-Hüner.* 3930).

[12] În realitate, Pius al XI-lea a condamnat dur fie fascismul, cu enciclica *Non abbiamo bisogno* (1931), fie nazismul, cu enciclica *Mit brennender Sorge* (14.03.1937). Totuși, rămâne faptul că (din diferite motive) Sfântul Scaun a stipulat Concordatul fie cu Mussolini (1929), fie cu Hitler (1933). Însuși Ioan Paul al II-lea, vorbind la Berlin, la Consiliul central al evreilor (23.06.1996), a admis: „Chiar dacă mulți preoți și mulți laici, așa cum au demonstrat istoricii între timp, s-au opus acelui regim de teroare [nazismul] și chiar dacă s-au activat multe forme de opoziție chiar în viața cotidiană, totuși aceasta a fost prea puțin" (*L'Osservatore Romano*, 24-25 iunie 1996).

Walter Lippman, Friedrich von Hayek, Ludwig von Mises, Wilhelm Röpke, Jacques Ruef şi alţii.

Noul capitalism menţine ferm principiul fundamental al liberalismului clasic, adică libertatea totală a iniţiativei economice şi a pieţei, deşi se resping extremismele politicii lui *laissez faire*, deschizând pasul la aşa-numita „economie mixtă": alături de deplina iniţiativă privată, statul nu trebuie numai s-o facă pe jandarmul, ci este obligat să intervină pentru a îndrepta jocul liber al forţelor economice. Misiunea sa este aceea de a salvgarda concurenţa onestă şi de a împiedica monopolurile să facă, practic, imposibilă funcţionarea naturală a pieţei. Aşadar, „da" spus politicii de plan, înţeleasă ca programare indicativă; în schimb, „nu" spus oricărei planificări sau programări coercitive de tip colectivist. Deci statul trebuie să intervină, dar trebuie să limiteze la maximum intervenţiile sale: diminuând cheltuiala publică şi taxele, se va putea favoriza productivitatea.

Cât priveşte conflictul dintre capital şi muncă, neoliberalismul crede că el nu va putea să dispară: fie din motive de natură filosofică, fie din însăşi cauza logicii producţiei capitaliste. Totuşi – se admite –, este drept ca statul să încerce să atenueze inegalităţile inevitabile, mai ales printr-o politică de prevedere şi de asistenţă socială; aceasta însă nu va trebui să fie impusă obligatoriu tuturor, pentru a evita ca responsabilitatea personală să fie înlocuită de o alta de tip colectivist.

În sfârşit, şi cât priveşte proprietatea privată, neoliberalismul economic continuă s-o conceapă încă în funcţie individualistă, ca înainte. Libertatea economică – se repetă – este baza indispensabilă a oricărei alte libertăţi. Însăşi importanţa valorilor morale, pe care nimeni nu vrea s-o nege, este acceptată în funcţie de expansiunea economică mai mare.

Deci se poate spune că neoliberalismul menţine în substanţă trăsăturile fundamentale ale vechiului liberalism, în pofida câtorva concesii importante făcute evoluţiei timpurilor.

Însă nu din această cauză capitalismul din anii '30 se prezintă mai puţin periculos. Ba chiar provoacă frică, pentru că generează acumularea puterii (nu numai economice!) în mâini puţine.

> Ceea ce sare în ochi – scrie Pius al XI-lea – este faptul că în zilele noastre nu există numai concentrarea bogăţiei, ci şi acumularea unei puteri enorme, a unei puteri economice despotice în mâna puţinelor persoane care adesea nu sunt nici măcar proprietari, ci numai depozitari şi administratori ai capitalului de care ei însă dispun după bunul lor plac [...] Sunt, într-un fel, distribuitorii sângelui însuşi cu care trăieşte organismul economic şi au în mână, ca să spunem aşa, sufletul economiei; aşa încât nimeni, împotriva voinţei lor, nu ar putea nici măcar să respire[13].

[13] PIUS AL XI-LEA, *Quadragesimo anno* (15.05.1931), nr. 113 ş.u.: *CERAS*, 98 ş.u.

Care este cauza acestei situaţii alienante? Ea, răspunde Pius al XI-lea, trebuie pusă în faptul că o căutare a profitului devine căutare a puterii. Puterea – insistă papa – nu numai economică, ci şi politică, până la instaurarea unui adevărat „imperialism internaţional al banilor"[14]. Cum să nu observăm în aceste cuvinte premoniţia evenimentelor dramatice care aveau să tulbure lumea foarte curând?

Iată pentru ce Biserica reînnoieşte ferma sa condamnare şi împotriva noii forme de liberalism economic. De fapt,

> concentrarea de bogăţii şi de putere generează trei specii de luptă pentru predominare: mai întâi se luptă pentru prevalarea economică; apoi se luptă cu îndârjire pentru stăpânirea asupra puterii politice, pentru a se folosi de forţele sale şi de influenţa sa în competiţiile economice; în sfârşit, se luptă pe plan internaţional.

„Toată economia – încheie papa – a devenit astfel oribil de dură, nemiloasă, crudă"[15].

Ce-i de făcut aşadar? Pius al XI-lea nu se limitează la condamnare, ci-i stimulează, mai ales, pe catolici la acţiune. Propune astfel un fel de „a treia cale" intermediară între socialism şi capitalism, căreia încearcă să-i dea o configurare, într-un anumit sens, şi juridică. La rândul său, Pius al XII-lea (care nu a scris nici o enciclică socială) va relua în discursurile sale ideea predecesorului său şi o va propune din nou în formă mai angajantă, drept construire a unei „noi creştinătăţi".

3. „Civilizaţia creştină" ca a treia cale

În faţa ideologiilor care s-au transformat de acum în modele naţionale concrete de organizare socială şi economică, *Quadragesimo anno* tratează – lărgind astfel „discursul social" al Bisericii – problema unui al treilea model, care să traducă principiile religioase şi etice ale magisteriului social într-o formă de organizare creştină a societăţii. Adică Pius al XI-lea propune să se găsească în „civilizaţia creştină" o a treia cale, un model alternativ fie la cel al socialismului real, fie la cel neoliberal.

În sine, ideea nu era nouă. Biserica, în multe exprimări culturale proprii şi în instanţele sale oficiale, nu s-a resemnat niciodată cu sfârşitul „creştinătăţii". Acel model medieval rupt rămăsese încă pentru mulţi ca simbol al organizării sociale ideale.

Mai întâi, tradiţionalismul catolic (cu Louis de Bonald), apoi, catolicismul intransigent (cu Joseph de Maistre, Félicité de Lamennais şi Louis Veuillot) insistau pe ideea că seria lungă de erori din lumea modernă (manifestate în

[14] Pius al XI-lea, *Quadragesimo anno*, nr. 117: *CERAS*, 99 ş.u.

[15] Pius al XI-lea, *Quadragesimo anno*, nr. 116 ş.u.: *CERAS*, 99 ş.u.

Revoluția Franceză, în anticlericalismul liberal și în ateismul socialist) trebuia atribuită în mod esențial sfârșitului creștinătății medievale, rupturii alianței dintre tron și altar și sfâșierilor produse de Reforma protestantă. Pentru a urca din nou panta – susțineau ei – nu exista altă cale decât restabilirea „civilizației creștine", adică acea identificare între credință și societate pe care o făcuse marele Ev Mediu.

Efortul pe care alți gânditori catolici îl făceau de a imagina un model diferit de conviețuire civilă, care să răspundă mai bine la provocările inedite ale noilor timpuri, era considerat utopic în sine și periculos. Rămâne emblematică condamnarea lui *Sillon*, din partea lui Pius al X-lea. Cu o scrisoare din data de 15 august 1910, papa condamna ca greșită ideea unei „cetăți viitoare", propusă de Marc Sangnier:

> Civilizația nu mai trebuie inventată, nici cetatea nouă nu trebuie construită în nori. Ea a existat, ea există: este civilizația creștină, este cetatea catolică. Nu e vorba de altceva decât de a o instaura și a o restaura fără încetare în fundamentele sale naturale și divine [...] Ea este societatea pentru care Biserica pune temeliile și conduce lucrările[16].

Așadar Pius al XI-lea, reluând discursul despre „civilizația creștină", înțeleasă acum ca „a treia cale", face referință la același curent de gândire. Totuși, propunerea sa nu este o simplă întoarcere la modelul vechi, ci propunerea unui model nou de „civilizație creștină". El trasează în mod generic chiar și configurația juridică „corporativă".

Fiind anii aceia în care Mussolini elaborase o *Cartă a muncii*, întemeiată pe o concepție fascistă inacceptabilă de corporativism, folosirea aceluiași termen din partea lui Pius al XI-lea (deși în sens diferit și în mod clar critic față de fascism) nu s-a dovedit fericită. E adevărat că ceilalți pontifi l-au lăsat deoparte.

În realitate, intenția papei era să dea viață unei orânduiri interne și internaționale, inspirată din dreptatea socială, în măsură să coordoneze activitatea economică cu binele comun, reconstruind între stat și individ corpurile intermediare cu finalități economico-profesionale, după tipul liber și spontan al corporațiilor medievale, așa încât indivizii și corpurile intermediare să poată exercita fiecare rolul său, fără a fi expropriat de el din partea autorității centrale. Adică Pius al XI-lea enunța, pentru prima dată, acel „principiu de subsidiaritate" care avea să devină apoi patrimoniu comun:

> După cum este nepermis a sustrage de la indivizi ceea ce ei pot să facă prin forțele proprii și din inițiativa lor pentru a transfera asta la comunitate, tot așa,

[16] PIUS AL X-LEA, *Notre Charge apostolique* (25.08.1910): *AAS* 2 (1910) 612. [Mișcarea] *Sillon*, animată de Marc Sangnier la începutul secolului al XX-lea, își propunea să însuflețească din punct de vedere creștin democrația care se năștea; însă confuzia între activitatea religioasă și politică i-a fost fatală; Pius al X-lea a condamnat mișcarea în anul 1910.

este nedrept a încredinţa unei societăţi mai mari şi mai înalte ceea ce pot face comunităţile mai mici şi inferioare[17].

În această optică, a unei „a treia căi" corect înţelese, trebuie deci văzute actualizările principalelor teme din *Rerum novarum* făcute de Pius al XI-lea, pentru a le adapta la condiţiile istorice schimbate ale „problemei sociale": salariul „just", „funcţia socială" a proprietăţii private, intervenţia statului în economie.

De aceea, limita propunerii unei „civilizaţii creştine", făcută de Pius al XI-lea, nu se află atât în concepţia „corporativă" a societăţii, cât, mai ales, în a crede că e posibil (în teorie şi în practică) de realizat o „a treia cale" catolică, menită să restaureze, într-un fel, între Biserică şi societatea civilă raporturi asemănătoare cu acelea care au întemeiat regimul medieval de „creştinătate".

Pius al XI-lea, între socialism şi liberalism
(*Compendiu*, nr. 91 şi urm.)

91. La începutul anilor '30, sub impresia grelei crize economice a anului 1929, Pius al XI-lea publică enciclica *Quadragesimo anno*, comemorând patruzeci de ani de la *Rerum novarum*. Papa interpretează trecutul la lumina unei situaţii socio-economice în care, la nivel naţional şi internaţional, se adaugă la industrializare expansiunea puterii grupurilor financiare. Era perioada postbelică în care în Europa se impuneau regimurile totalitare, în timp ce se înteţea conflictul dintre clase. Enciclica avertizează în privinţa lipsei de respect faţă de libertatea de asociere şi scoate din nou în evidenţă principiile solidarităţii şi colaborării pentru depăşirea antinomiilor sociale. Raporturile dintre capital şi muncă trebuie să stea sub semnul colaborării.

Enciclica *Quadragesimo anno* accentuează principiul conform căruia salariul trebuie să fie proporţional nu numai cu necesităţile muncitorului, ci şi cu cele ale familiei sale. În relaţiile cu sectorul privat, statul trebuie să aplice *principiul subsidiarităţii*, care va deveni un element permanent al doctrinei sociale. Enciclica respinge liberalismul înţeles ca o concurenţă nelimitată a forţelor economice, dar confirmă din nou valoarea proprietăţii private, care face referinţă la funcţia sa socială. Într-o societate care trebuie reconstruită pornind de la bazele ei economice, care devine ea însăşi şi în întregime „problema" ce trebuie abordată, „Pius al XI-lea a simţit datoria şi responsabilitatea de a promova o conştiinţă mai înaltă, o interpretare mai exactă şi o aplicare mai urgentă a legii morale menite să reglementeze raporturile umane... cu scopul de a depăşi conflictul dintre clase şi de a ajunge la o nouă ordine socială bazată pe dreptate şi caritate"[I].

[17] Pius al XI-lea, *Quadragesimo anno* (15.05.1931), nr. 86: *CERAS*, 92.

92. *Pius al XI-lea n-a întârziat să-şi ridice vocea împotriva regimurilor totalitare care au ajuns la putere în Europa în timpul pontificatului său.* Deja în 29 iulie 1931, prin enciclica *Non abbiamo bisogno*, a protestat împotriva abuzurilor de putere ale regimului fascist din Italia. În 1937 a publicat enciclica *Mit brennender Sorge* privind situaţia Bisericii Catolice în cel de-al Treilea Reich. Textul enciclicei *Mit brennender Sorge* a fost citit de la amvonul tuturor bisericilor catolice din Germania, după ce a fost răspândit mai întâi în cel mai mare secret. Enciclica a apărut după ani de asuprire şi violenţă şi după ce episcopii germani l-au rugat în mod expres pe Pius al XI-lea, ca urmare a măsurilor din ce în ce mai represive adoptate de Reich în 1936, în mod deosebit faţă de tinerii obligaţi să intre în mişcarea „Tineretul hitlerist". Papa se adresează preoţilor şi călugărilor, credincioşilor laici, pentru a-i încuraja şi pentru a-i chema la rezistenţă cât timp nu se va încheia adevărata pace între Biserică şi stat. În 1938, în faţa răspândirii antisemitismului, Pius al XI-lea a afirmat: „În spirit suntem semiţi"[II].

Cu enciclica *Divini Redemptoris*, referitoare la comunismul ateu şi la doctrina socială creştină, Pius al XI-lea a criticat în mod sistematic comunismul ca fiind „pervers în sine"[III] şi a indicat ca mijloace principale pentru remedierea relelor produse de acesta reînnoirea vieţii creştine, practicarea carităţii evanghelice, împlinirea îndatoririlor privind dreptatea la nivel interpersonal şi social în vederea binelui comun, ridicarea la nivel instituţional a corporaţiilor profesionale şi interprofesionale.

[I] Congregaţia pentru Educaţie Catolică, *Orientamenti*, cit., nr. 21, pag. 24.
[II] Pius al XI-lea, *Discurs către jurnaliştii belgieni* (06.09.1938).
[III] Pius al XI-lea, *Divini Redemptoris*: *AAS* 29 (1937) 130.

4. „Noua creştinătate" a lui Pius al XII-lea

De aceeaşi limită a lui Pius al XI-lea se va lovi şi Pius al XII-lea, atunci când va încerca să reformuleze mai bine ideea, în termeni de „nouă creştinătate", luând act de ireversibilitatea istoriei şi abandonând ipoteza corporativă.

Şi Pius al XII-lea porneşte de la o lectură negativă a lumii moderne: „Necazurile din prezent – spune el în mod eficace – sunt o apologie a creştinismului că n-ar mai putea să fie impresionant"; de fapt, „timpul prezent, adăugând la devierile doctrinare din trecut erori noi, le-a dus până la extreme din care nu putea să urmeze decât rătăcire şi ruinare". Cauza tuturor acestor rele se află – pentru papa – în dezlipirea (pe care a produs-o lumea modernă) Europei de acea doctrină a lui Cristos şi a Bisericii, care „odinioară dăduse coeziune spirituală Europei, care, educată, înnobilată şi

reînnoită de cruce, a ajuns la un aşa grad de progres civil încât a devenit învăţătoare a altor popoare şi a altor continente"[18].

Neputând să se reproducă astăzi experienţa medievală, singura soluţie pentru a ieşi din gravele rele prezente se află în restaurarea ordinii sociale creştine, adică în instaurarea unei „noi creştinătăţi", întemeiată pe dreptul natural şi pe revelaţia divină, aşa cum sunt învăţate de către Biserică. De aceea, laicii catolici vor trebui să se angajeze în domeniul social şi politic, pentru a „reîncreştina" structurile şi instituţiile societăţii, facilitând astfel lucrarea proprie a Bisericii, care este mântuirea veşnică a oamenilor.

Este oare aceasta „o întoarcere la Evul Mediu"? „Nimeni nu se gândeşte – răspunde Pius al XII-lea. Însă o întoarcere, da, la sinteza religiei şi a vieţii. Aceasta nu reprezintă deloc un monopol al Evului Mediu: depăşind infinit toate contingenţele timpului, ea este mereu actuală, pentru că este cheia de boltă a oricărei civilizaţii, sufletul din care trebuie să trăiască orice cultură"[19].

Descrierea acestei sinteze între religie şi viaţă pe care o face papa reproduce în substanţă modelul clasic de creştinătate, adaptându-l însă la situaţia schimbată a unei societăţi care nu mai este omogenă din punct de vedere cultural. Nu e suficient – spune Pius al XII-lea – să se reafirme ideea abstractă de creştinism, ci e nevoie de „realizările concrete ale acelei idei, adică legile, orânduirile, instituţiile fondate şi promovate de oameni dedicaţi Bisericii şi activi sub conducerea sa sau măcar sub inspiraţia ei"; acest lucru trebuie să fie valabil şi în societatea pluralistă de astăzi: creştinul nu ar putea să se mulţumească să colaboreze pe un plan, pur şi simplu, „uman", fără a abdica de la propria identitate[20].

5. Aportul lui J. Maritain

Însă adevăratul teoretician al „noii creştinătăţi" este Jacques Maritain, din care însuşi Pius al XII-lea s-a inspirat. Marele filosof catolic a dat demnitate de proiect discursului Bisericii despre „noua creştinătate".

Pornind de la cunoscuta sa „distincţie a planurilor" (care avea să exercite aşa de multă influenţă şi la Conciliu), „noua creştinătate" a lui Maritain se deosebeşte de cea medievală, mai ales, printr-o viziune reînnoită a realităţii temporale. În timp ce modelul medieval era „sacral", cel maritainian

---

[18] PIUS AL XII-LEA, *Summi Pontificatus* (20.10.1939), nr. 11-13 (*IG*).

[19] PIUS AL XII-LEA, *Discurs către pelerinii elveţieni* (16.05.1947), în *Discorsi e Radiomessaggi di S.S. Pio XII,* XIX: *Nono anno di pontificato (2 marzo 1947 – 1 marzo 1948),* Tipografia Vaticana, Città del Vaticano 1948, 78.

[20] PIUS AL XII-LEA, *Mesaj radiofonic de Crăciun* (22.12.1957), în *Discorsi e Radiomessaggi di S.S. Pio XII,* XIX: *Dicianovesimo anno di pontificato (2 marzo 1957 – 1 marzo 1958),* Tipografia Vaticana, Città del Vaticano 1958, 680-683.

este, în schimb, „profan"; în timp ce pentru creştinătatea medievală realitatea temporală avea natură de instrument sau de mijloc faţă de realitatea spirituală, pentru Maritain, în schimb, realitatea temporală are o autonomie a sa care trebuie salvgardată, însă fără a pune în discuţie „primatul spiritualului". Deci nu e vorba de a realiza un „stat creştin", ci un „stat laic constituit în mod creştin", respectând pluralismul legitim[21].

Aşadar credinţa conduce cultura, o inspiră, dar nu se identifică cu ea. De fapt, – explică Maritain – credinţa aparţine planului spiritual, iar cultura aparţine celui temporal: două planuri clar distincte între ele. Totuşi, ele nu sunt separabile, ci se întâlnesc în om. De aceea se impune depăşirea vechii sinteze medievale dintre credinţă şi cultura occidentală, din cauza căreia mulţi au ajuns să creadă „că credinţa este Europa şi că răspândirea împărăţiei lui Dumnezeu printre popoare constă în a le duce lor civilizaţia occidentală"[22].

În schimb, creştinismul promovează toate valorile umane autentice, oriunde s-ar afla ele, făcându-le să crească în interiorul diferitelor culturi, „nu distruge spiritul diferitelor civilizaţii şi nici nu rămâne separat de ele. Dar din cauza transcendenţei sale propriu-zis divine, el poate să pătrundă şi, de aceea, să transfigureze, însă nu să distrugă"[23].

În pofida importanţei acestor intuiţii, nici Maritain nu iese însă din optica clasică a regimului de creştinătate. Astfel, dacă prin noul său proiect face, pe de o parte, un pas înainte, depăşind necuvenita identificare a planului credinţei cu acela al societăţii, el insistă, pe de altă parte însă, încă în a considera (aşa cum, de altfel, făceau Pius al XI-lea, Pius al XII-lea şi reflecţia teologică preconciliară) că îi revine Bisericii sarcina să conducă construirea societăţii umane, prin acel „plan intermediar", unde credinţa şi cultura se ating. De fapt, şi pentru Maritain, acest „plan intermediar" aparţine domeniului etico-spiritual, care este propriu ierarhiei.

Prin urmare, dacă recunoaşterea maritainiană a autonomiei legitime a realităţilor temporale deschide credincioşilor laici perspective noi de responsabilitate în angajarea socială şi politică, nu schimbă însă optica tradiţională, conform căreia numai religia creştină poate schiţa modelul unei civilizaţii umane autentice, a cărei realizare trebuie condusă de ierarhie.

---

[21] J. MARITAIN, *Umanesimo integrale*, Borla, Torino 1962. Conform autorului, „noua creştinătate" va fi: un umanism, pentru că îl va promova pe om în demnitatea sa personală şi socială, care este în acelaşi timp spirituală şi temporală; integral, pentru că va fi un umanism deschis la transcendenţă, adică îl va recunoaşte pe Dumnezeu ca scop supranatural al omului şi al creaţiei. Deci autonomia şi laicitatea legitime ale realităţii temporale vor trebui să se conjuge cu angajarea de a încreştina lumea, fără constrângeri, ci, mai degrabă, printr-o „sfinţenie de stil nou".

[22] J. MARITAIN, „La Chiesa cattolica e le civiltà", în IDEM, *Questioni di coscienza*, Vita e pensiero, Milano 1980, 49.

[23] J. MARITAIN, „La Chiesa cattolica e le civiltà", 52.

Transformările socio-culturale rapide şi profunde din ultimele decenii şi ecleziologia Conciliului, mergând mult mai departe, au ajuns să facă să nu mai poată fi propusă ipoteza unei „noi creştinătăţi”. Maritain a rămas profund întristat de asta. Şi nu numai el...

Pius al XII-lea şi „noua civilizaţie creştină"
(*Compendiu*, nr. 93)

93. *Mesajele radiodifuzate de Crăciun* ale lui Pius al XII-lea, împreună cu alte intervenţii importante în materie socială, aprofundează reflecţia magisterială referitoare la o nouă ordine socială, călăuzită de morală şi de drept şi centrată pe dreptate şi pace. În timpul pontificatului său, Pius al XII-lea a traversat anii teribili ai celui de-al Doilea Război Mondial şi anii dificili ai reconstrucţiei. Nu a publicat enciclice sociale; cu toate acestea, a manifestat încontinuu, în numeroase contexte, preocuparea sa pentru ordinea internaţională zdruncinată: „În anii din timpul războiului şi după aceea, magisteriul social al lui Pius al XII-lea a reprezentat pentru multe popoare de pe toate continentele şi pentru milioane de credincioşi şi necredincioşi glasul conştiinţei universale, interpretat şi proclamat în strânsă legătură cu cuvântul lui Dumnezeu. Cu autoritatea sa morală şi cu prestigiul său, Pius al XII-lea a adus lumina înţelepciunii creştine la numeroşi oameni de orice categorie şi nivel social"[I].

Una dintre caracteristicile intervenţiilor lui Pius al XII-lea constă în accentuarea raportului dintre morală şi drept. Papa insistă asupra noţiunii de drept natural ca suflet al ordinii ce trebuie instaurată la nivel naţional şi internaţional. Un alt aspect important al învăţăturii lui Pius al XII-lea este atenţia acordată categoriilor profesionale şi de antreprenori, chemate în mod deosebit să se întreacă pentru realizarea binelui comun: „Pentru sensibilitatea şi inteligenţa sa, cu care a înţeles «semnele timpului», Pius al XII-lea se putea considera precursorul imediat al Conciliului al II-lea din Vatican şi al învăţăturii sociale a papilor care i-au urmat"[II].

[I] CONGREGAŢIA PENTRU EDUCAŢIE CATOLICĂ, *Orientamenti*, cit., nr. 22.
[II] *Ibid.*

6. Un „discurs" care continuă

Aşadar „discursul” deschis de *Rerum novarum* continuă. Cu pontificatele lui Pius al XI-lea şi Pius al XII-lea se realizează o a doua etapă importantă în evoluţia magisteriului social: alături de dimensiunea doctrinară, sunt reevaluate mai mult dimensiunea istorică şi cea politică. Noutatea problemelor cauzate de schimbarea „problemei sociale” şi importanţa de

acum universal recunoscută a componentei istorice în cercetarea socială sunt motivele principale ale dezvoltării care are loc şi în „discursul" Bisericii. Este semnificativ că, în cadrul Săptămânilor sociale (care se țin de acum în multe națiuni), juriştii şi economiştii îi întrec pe filosofi.

Astfel, în *Quadragesimo anno*, pentru prima dată, se vorbeşte despre „doctrina socială a Bisericii". Momentul teoretic rămâne mereu prevalent față de analiza istorică şi de alegerile politice, totuşi, cu privire clarvăzătoare, Pius al XI-lea şi Pius al XII-lea încep să vorbească despre ceea ce noi astăzi numim „reforme de structură", fie la nivel național, fie la nivel de structuri productive. Astfel, de exemplu, se acceptă că în circumstanțe determinate este necesar să se limiteze exercitarea dreptului de proprietate în posesie şi în gestiune de activități şi de bunuri care, lăsate în mână privată, ar putea să fie în dauna binelui comun.

Desigur, cultura ecleziastică dominantă consideră încă „doctrina socială" ca un domeniu rezervat numai ierarhiei. De aceea, este semnificativă distincția pe care *Quadragesimo anno* o introduce între „doctrina despre materiile sociale şi economice" (rezervată întocmai magisteriului) şi „ştiința socială şi economică", care, în schimb, este şi de competența laicilor: însă acțiunea lor va trebui să se desfăşoare mereu „sub magisteriul şi conducerea Bisericii" şi este văzută în mod instrumental, laicii trebuind să se limiteze numai la „aplicarea cu mai multă eficacitate a doctrinei neschimbate şi imutabile a Bisericii la noile necesități"[24].

Rămâne încă în vigoare principiul fixat de Pius al X-lea:

> Numai în trupul pastoral se află dreptul şi autoritatea necesare pentru a-i promova şi a-i conduce pe toți membrii spre scopul societății. Cât priveşte mulțimea, ea nu are alt drept decât acela de a se lăsa condusă şi, ca o turmă docilă, să-i urmeze pe păstorii săi[25].

Şi totuşi, cu toate acestea, „discursul" continuă. Suntem departe de recunoaşterea deplină a misiunii laicilor, însă a fost făcut un alt pas înainte. Biserica nu se opreşte!

---

[24] PIUS AL XI-LEA, *Quadragesimo anno* (15.05.1931), nr. 20: *CERAS*, 72.

[25] PIUS AL X-LEA, *Vehementer* (11.02.1906): *Tutte le encicliche dei sommi Pontefici*, cit., 561.

4. DIALOGUL
(1958-1978)

În anul 1958, când Ioan al XXIII-lea îi urmează lui Pius al XII-lea la catedra sfântului Petru, „problema socială" se schimbă încă o dată. Şi foarte profund. Dacă în prima fază ea s-a identificat, mai ales, cu conflictul de clasă între proletari şi stăpânii capitalului, dacă în a doua fază ea s-a transformat în ciocnire deschisă între sisteme socio-economice opuse (comunismul şi capitalismul), acum, în această a treia fază, „problema socială" atinge dimensiunile cantitative ale lumii. Este în discuţie însuşi echilibrul omenirii, între Nordul bogat şi Sudul sărac. Problema demografică, explodând, a mutat deja axa de echilibru a lumii de la eurocentrismul de ieri la lumea a treia de mâine. Ţările imense în curs de dezvoltare din America Latină, din Asia şi din Africa cer dreptate şi dezvoltare. Dacă se vrea pacea, ba chiar supravieţuirea însăşi a omenirii, se impune o nouă ordine mondială: economică, juridică şi politică.

Acest proces de mondializare este în acelaşi timp cauză şi efect al crizei ideologiilor. Ele ridicaseră ziduri de netrecut chiar şi între popoare înfrăţite, generând ură şi războaie teribile, care au însângerat secolul nostru (XX). Acum însă istoria, relativizând necuvenitele absolutizări ale ideologiilor, a făcut să apară câteva elemente comune de adevăr, conţinute în fiecare elaborare culturală, şi, de aceea, permite reluarea dialogului pornind de la ceea ce uneşte oamenii între ei.

Asemenea transformări profunde nu putea să nu interpeleze şi Biserica, ea, care merge cu lumea. Şi Biserica, reunită în Conciliu, a răspuns cu curaj, a actualizat magisteriul său, a început să se reînnoiască pe ea însăşi.

Aşadar a treia fază a „discursului social" al Bisericii, care s-a dezvoltat încă o dată în paralel cu evoluţia „problemei sociale", este determinată de confluenţa a trei motive diferite, legate între ele: criza ideologiilor, procesele de mondializare, rezultatele doctrinare şi pastorale ale Conciliului.

1. Criza ideologiilor

Istoria trăită şi concretă a ultimelor decenii din secolul al XX-lea a dezminţit în mod zgomotos previziunile utopice pe care ideologiile clasice le teoretizaseră *a priori* cu privire la viitorul societăţii. Diferitele „doctrine", sub loviturile istoriei, au intrat astfel toate în criză, una după alta, până când astăzi, practic, au fost abandonate.

Prima ideologie clasică dezminţită a fost liberalismul, care, născut o dată cu prima revoluţie industrială, avusese o dezvoltare extraordinară, mai ales, în secolul al XIX-lea. Cel al liberalismului a fost primul „zid" care a căzut, cu criza din anul 1929: Wall Street se traduce tocmai „strada zidului"! Însă e adevărat că vechea ideologie manchesteriană a arătat că are capacitatea de a se corecta, dând viaţă formelor succesive de neoliberalism.

Apoi a venit rândul dezminţirii istorice a fascismului şi a nazismului. Însă, ca să spunem adevărul, aceste două ideologii totalitare s-au născut târziu şi au murit repede, eliminate de cel de-al Doilea Război Mondial, fără să fi avut nici măcar timpul să prindă rădăcini adânci.

După aceea, în ordinea timpului, a intrat în criză şi aşa-numita „ideologie catolică"; aceea – ca să ne înţelegem – care, născută ca a treia cale între liberalism şi socialism, elaborase un model alternativ de „societate creştină", deducându-l *a priori* (aşa cum făcuseră celelalte ideologii) din principiile supreme ale unei viziuni doctrinare teoretice. Dărâmarea definitivă a „zidului" catolic a fost stabilită pe planul istoric de dezvoltare a societăţii secularizate şi pluraliste contemporane şi, pe planul reflecţiei teologice, de rezultatele ecleziologiei Conciliului.

În sfârşit, ultima şi mai dură în a muri a fost ideologia marxistă. Căderea „zidului" de la Berlin a avut loc materialmente abia în 1989, însă agonia culturală şi politică a socialismului real, care l-au precedat şi pregătit, a durat aproape treizeci de ani. Deoarece şi Biserica a avut la asta o parte decisivă, este important să amintim paşii mai importanţi ai intervenţiei sale, care constituie unul dintre cele mai semnificative capitole din cel mai recent „discurs social" al ei.

2. Biserica şi marxismul: discernământ şi dialog

Anii '60 şi '70 reprezintă o perioadă de mari schimbări. Criza incipientă a ideologiei marxiste şi Conciliul al II-lea din Vatican pun în mişcare o situaţie de zid contra zid între Biserică şi socialismul real, care părea destinată să dureze în mod nedefinit.

Primele contradicţii interne din sistemul comunist explodează la sfârşitul anilor '50. Începe Hruşciov, în anul 1956, cu „destalinizarea", decretată de Congresul al XX-lea al PCUS. După un an, în 1957, izbucneşte conflictul ruso-chinez şi, pentru prima dată, Mao acuză Moscova de revizionism. Procesul Siniavskij-Daniel (1966) deschide perioada „disensiunii" în URSS, urmată de cazurile cele mai răsunătoare ale lui Soljeniţîn şi – mai târziu – Saharov.

Deşi toate eşuate, se înmulţesc în această fază tentativele de a realiza forme diferite de „socialism real": „comunismul autogestionat" iugoslav,

„primăvara de la Praga" (1968), „socialismul uman" din Cuba, „marxismul parlamentar" al lui Allende în Chile. Curentele socialismului european aleg drumul democrației occidentale și se depărtează de ideologia marxistă. Prima care se disociază este social-democrația germană la Bad Godesberg (1959); apoi se înmulțesc forme diferite ale așa-numitului „eurocomunism"[1].

Între timp, și Biserica își schimbă atitudinea și trece de la ciocnirea violentă la confruntarea dialectică, grație progreselor făcute de reînnoirea conciliară.

Îndeosebi a fost determinantă învățătura enciclicei *Pacem in terris* a lui Ioan al XXIII-lea (1963), cu distincția sa între ideologie și mișcări istorice:

> Nu se pot identifica – spune papa – doctrine filosofice false despre natura, originea și destinul Universului și al omului, cu mișcări istorice cu finalități economice, sociale, culturale și politice, chiar dacă aceste mișcări își au originea în acele doctrine și din ele au luat și încă mai iau inspirație. Doctrinele, odată elaborate și definite, rămân mereu aceleași, în timp ce mișcările de mai sus, acționând asupra situațiilor istorice care evoluează neîncetat, nu pot să nu sufere influențe, deci nu pot să nu fie supuse la schimbări, chiar profunde. În afară de asta, cine poate nega că în acele mișcări, în măsura în care sunt conforme cu principiile rațiunii drepte și devin interprete ale aspirațiilor juste ale persoanei umane, există elemente pozitive și care merită să fie aprobate? De aceea, se poate întâmpla ca o apropiere sau o întâlnire de ordin practic, ieri considerată nepotrivită, astăzi să fie, în schimb, potrivită sau să poată deveni potrivită mâine[2].

Această distincție avea să-i ducă pe catolici la depășirea unei optici simplu negative și de condamnare în fața realizării istorice a diferitelor forme de socialism și avea să ducă și Biserica la întrebarea legată de prezența elementelor pozitive, care răspund la aspirațiile juste ale oamenilor, în mișcările istorice născute din marxism. Un asemenea discernământ era imposibil înainte din cauza ciocnirii deschise, mai ales cu privire la teme referitoare la natura și libertatea mărturisirii religioase.

Pe această nouă poziție de discernământ se plasează Conciliul. *Gaudium et spes*, deși se abține să numească în mod explicit marxismul, reafirmă, înainte de toate, condamnarea ateismului sistematic, fără jumătăți de măsură:

---

[1] Partidul Comunist italian (cel mai puternic din lumea occidentală) manifestă mai clar decât altele simptomele crizei ideologice. Este emblematică revizuirea judecății cu privire la religie. Începută cu Congresul din 1962, se aprofundează la Congresul al XI-lea (1966) și culminează la Congresul al XV-lea(1979); în același Congres este modificat art. 5 din statutul partidului, epurându-l de elementele de marxism-leninism care au rămas.

[2] IOAN AL XXIII-LEA, *Pacem in terris* (11.04.1963), nr. 159: *CERAS*, 327 ș.u.

Între formele ateismului contemporan nu trebuie trecută cu vederea aceea care așteaptă eliberarea omului, mai ales, din eliberarea lui economică și socială. Se pretinde că religia, prin natura sa, se opune acestei eliberări în măsura în care, îndreptând speranța omului spre mirajul unei vieți viitoare, îl abate de la construirea cetății pământești. De aceea, susținătorii unei astfel de doctrine, atunci când ajung la conducerea statului, combat violent religia, răspândind ateismul chiar și prin folosirea, mai ales în educația tineretului, a mijloacelor de presiune de care dispune puterea publică[3].

Așadar – reafirmă Biserica – ideologia, dacă este greșită, rămâne mereu greșită și inacceptabilă pe planul principiilor. Cu toate acestea, – adaugă Conciliul – pe planul istoric este posibil și necesar dialogul. De fapt, „Biserica, deși respinge total ateismul, recunoaște sincer că toți oamenii, credincioși și necredincioși, trebuie să ia parte la dreapta construire a acestei lumi, în care trăiesc laolaltă: acest lucru, cu siguranță, nu se poate împlini fără un dialog deschis și prudent"[4].

Câțiva ani după aceea, este reluată aceeași distincție între ideologie și mișcări istorice de Paul al VI-lea în *Octogesima adveniens* (1971), care – depășind generalitatea precedentă – o aplică acum în mod explicit confruntării dintre creștini și marxiști.

Paul al VI-lea reafirmă, înainte de toate, și el inacceptabilitatea ideologiei marxiste:

Creștinul care vrea să trăiască credința sa într-o acțiune politică înțeleasă ca serviciu nu poate să dea fără să se contrazică propria adeziune la sisteme ideologice care se opun în mod radical, sau cu privire la puncte substanțiale, credinței sale și concepției sale despre om: nici la ideologia marxistă, la materialismul său ateu, la dialectica sa de violență și la modul cu care ea absoarbe libertatea individuală în colectivitate, negând în același timp omului și istoriei orice transcendență, personală și colectivă; nici la ideologia liberală...[5]

Totuși, – continuă Paul al VI-lea – în fața evoluției numeroaselor mișcări istorice, născute sau inspirate din ideologia marxistă, „se impune un discernământ atent"[6], pentru a vedea în ce măsură o anumită formă istorică de socialism a evoluat față de ideologia originară (chiar dacă aceasta rămâne patrimoniul său inspirator) și în ce măsură o mișcare istorică determinată acceptă și garantează valorile fundamentale ale omului, mai ales cele legate „de libertate, de responsabilitate și de deschidere la spiritual, care garantează dezvoltarea integrală a omului"[7]. Acest discernământ

[3] *Gaudium et spes*, nr. 20: *EV* 1/1377.
[4] *Gaudium et spes*, nr. 21: *EV* 1/1383
[5] PAUL AL VI-LEA, *Octogesima adveniens* (14.05.1971), nr. 26: *EV* 4/749.
[6] PAUL AL VI-LEA, *Octogesima adveniens*, nr. 31: *EV* 4/754.
[7] PAUL AL VI-LEA, *Octogesima adveniens*, nr. 31: *EV* 4/754.

– conchide *Octogesima adveniens* – „va permite creştinilor să precizeze gradul de angajare posibil" în alegerile concrete pe care trebuie să le facă împreună cu toţi oamenii pentru edificarea unei lumi mai drepte[8].

Ca urmare a acestei atitudini schimbate, în aceşti ani de dialog şi de „confruntare", încep o serie de experimentări, nu toate coerente şi acceptabile, ca în cazul mişcării „creştinilor pentru socialism", care din America Latină s-a răspândit în Europa[9]. Totuşi, dincolo de judecata şi de rezervele necesare cu privire la o experienţă sau alta şi cu privire la polemicile care derivau, nu se poate nega faptul că ele au contribuit la naşterea unui ansamblu de întrebări teoretice şi practice care au contribuit mult la depăşirea definitivă a ideologiei marxiste[10].

3. Procesele de mondializare

Al doilea motiv care se află la originea perioadei dialogului (caracteristică a celei de-a treia faze a „discursului social" al Bisericii) este, fără îndoială, accentuarea proceselor de mondializare, care au deschis lumii şi angajării Bisericii „perspectiva interdependenţei universale"[11].

Această nouă perspectivă planetară a „problemei sociale" se datorează, în primul rând, revoluţiei tehnologice, a ciberneticii, a automatizării, a calculatorului electronic, a inteligenţei artificiale, a erei spaţiale. Ea a făcut să apară o întrebare de fond: Cine-i va controla pe controlori? „Tehnocraţia de mâine – denunţă cu forţă Paul al VI-lea – poate să fie izvor de rele care nu sunt mai puţin ameninţătoare decât liberalismul de

---

[8] Paul al VI-lea, *Octogesima adveniens*, nr. 31: *EV* 4/754.

[9] Cf. B. Sorge, *Le scelte e le tesi dei „Cristiani per il socialismo" alla luce dell'insegnamento della Chiesa*, ElleDiCi, Leumann 1974.

[10] Deci nu uimeşte faptul că – după o primă serie privată de întâlniri între catolici şi marxişti, promovate de asociaţia catolică germană Paulus-Gesellschaft – a fost întreprins un adevărat dialog oficial între Biserica Catolică (reprezentată de Secretariatul pentru necredincioşi) şi lumea marxistă (reprezentată de Academiile ştiinţifice din diferite Ţări din Est). Întâlnirile s-au ţinut: la Lubliana, despre tema: *Ştiinţă şi credinţă* (1984); la Budapesta, despre tema: *Societatea şi valorile etice* (1986); la Kligenthal, despre tema: *Civilizaţia şi construirea casei comune europene* (1989). Deja în anul 1986, după *Symposium* de la Budapesta, reprezentantul Sfântului Scaun, monseniorul Franc Rodé, scria: „Însuşi faptul unei întâlniri la nivel oficial între creştini şi marxişti ni se pare semnificativ. S-au întâlnit puncte de convergenţă: a apărut la marxişti noţiunea de persoană umană ca bine suprem, cu drepturile sale la viaţă, la demnitate, la libertate, la pace, la muncă. Idolul *clasei* pare astfel izolat în al doilea plan. Unele certitudini în edificiul *socialismului ştiinţific* par zdruncinate. Am putut constata schimbări relevante în atitudinea marxistă în faţa fenomenului religios şi nu putem să nu ne bucurăm de asta" (F. Rodé, „Il simposio di Budapest su «società e valori etici»", *Aggiornamenti Sociali* [1/1987 30 ş.u.]).

[11] Ioan Paul al II-lea, *Sollicitudo rei socialis* (30.12.1987), nr. 9: *EV* 10/2524.

ieri"[12]. Pentru a evita noi forme de sclavie, se impune, de aceea, o nouă ordine mondială.

De fapt, efectul cel mai revoluţionar şi greu de controlat nu se află atât în folosirea, în toate domeniile, de tehnici şi de instrumente tot mai sofisticate, în măsură să înlocuiască mâna de lucru tot mai calificată şi să-l conducă pe om la ţinte considerate până ieri inaccesibile; mai degrabă, se află în faptul că dezvoltarea tehnologică generează o nouă cultură, o nouă concepţie a raporturilor sociale, un mod nou de a vedea lucrurile şi viaţa de relaţie. Deci tehnologia, mult mai mult decât o nouă organizare a muncii, este o nouă cultură; ea aduce cu sine o regândire radicală nu numai a producţiei şi a sistemelor sale, ci şi a lumii şi a omului care lucrează acolo.

De aceea, alături de o nouă ordine economică, devine necesară şi o nouă ordine juridică mondială. Conştiinţa şi recunoaşterea drepturilor fundamentale ale omului, în mod individual şi în relaţiile internaţionale dintre popoare, au sporit necesitatea ca aceste drepturi şi aceste raporturi să fie ocrotite de o autoritate supranaţională, efectivă, şi nu numai formală, aşa încât să se evite noi forme de colonialism şi de samavolnicie şi să favorizeze dialogul şi convergenţa diferitelor instanţe legitime, nu numai la nivel de raporturi între fiecare naţiune, ci la nivel instituţional planetar.

În acelaşi timp, era atomică (de la experienţa dramatică din Hiroshima la cea nu mai puţin dramatică de la Cernobîl) a făcut să dispară nu numai toate apărările, ci însăşi semnificaţia de blocuri militare opuse. Pacea şi înţelegerea politică dintre popoare nu pot să se mai întemeieze pe echilibrul armelor sau al rachetelor, pe arma atomică, pe frică. Se cere şi aici o cultură nouă, greu de realizat, deşi esenţială: o cultură a păcii, pe care astăzi (după sfârşitul ideologiilor) poate să prospere doar o nouă ordine politică mondială: „Dezvoltarea este numele nou al păcii"[13].

În sfârşit, un alt proces de mondializare, care impune o nouă ordine planetară, este cel al informaţiei şi al comunicării. Şi aici nu e vorba numai de noi şi admirabile aplicaţii tehnologice. Adevărata problemă este cea a răspândirii de culturi, de cunoştinţe şi de ştiri la nivel de masă, în timpuri foarte rapide (dacă nu chiar în timp real), care, aşa cum poate duce la o înţelegere mai bună între popoare, poate produce şi noi forme de colonialism cultural şi de degradare morală.

În faţa acestor dimensiuni planetare ale „problemei sociale", Biserica nu putea să nu reînnoiască profund „discursul său moral". Şi a făcut asta revăzând cu curaj conţinuturile şi metoda, în lumina rezultatelor doctrinare şi pastorale ale Conciliului al II-lea din Vatican.

---

[12] PAUL AL VI-LEA, *Populorum progressio* (26.03.1967), nr. 34: *EV* 2/1079.
[13] PAUL AL VI-LEA, *Populorum progressio*, nr. 76: *EV* 2/1121.

Ioan al XXIII-lea, dezvoltarea şi pacea
(*Compendiu*, nr. 94 şi urm.)

94. Anii '60 deschid orizonturi promiţătoare: odihna de după distrugerile războiului, începutul decolonializării, primele semnale timide ale unei *încălziri* a relaţiilor dintre cele două blocuri, cel american şi cel sovietic. În acest climat, fericitul Ioan al XXIII-lea citeşte în profunzime „semnele timpurilor". *Problema socială dobândeşte semnificaţie universală şi cuprinde toate ţările*: alături de problema muncitorească şi cea a revoluţiei industriale, apar problemele agriculturii, ale zonelor aflate în curs de dezvoltare, ale creşterii demografice şi cele legate de necesitatea cooperării economice mondiale. Inegalităţile simţite mai înainte în cadrul unor naţiuni în parte apar acum la nivel internaţional şi dezvăluie cu claritate mereu crescândă situaţia dramatică din Lumea a Treia.

Ioan al XXIII-lea, în enciclica *Mater et magistra*, „îşi propune să actualizeze documentele deja cunoscute şi să facă un pas mai departe pentru a angaja întreaga comunitate creştină"[I]. Cuvintele-cheie ale enciclicei sunt *comunitate* şi *socializare*: Biserica este chemată să colaboreze cu toţi oamenii pentru a construi o *comuniune* autentică: în adevăr, dreptate şi iubire. Pe această cale, creşterea economică nu se va limita doar la satisfacerea necesităţilor oamenilor, ci va putea promova şi demnitatea lor.

95. Cu enciclica *Pacem in terris*, Ioan al XXIII-lea scoate în evidenţă tema păcii într-o epocă marcată de proliferarea nucleară. *Pacem in terris* conţine, pe lângă aceasta, o primă reflecţie aprofundată a Bisericii cu privire la drepturi; este enciclica păcii şi a demnităţii umane. Ea continuă şi completează discursul din *Mater et magistra* şi, urmând direcţia indicată de Leon al XIII-lea, subliniază importanţa colaborării tuturor: este pentru prima dată când un document bisericesc este adresat şi „tuturor oamenilor de bunăvoinţă", care sunt chemaţi la o „mare îndatorire: misiunea de a înnoda din nou legăturile convieţuirii în adevăr, în dreptate, în iubire, în libertate"[II]. Enciclica *Pacem in terris* se preocupă şi de *puterile publice ale comunităţii mondiale,* chemate să „trateze şi să rezolve problemele de natură economică, socială, politică, cultură, pe care le ridică binele comun universal"[III]. La cea de-a X-a aniversare a enciclicei *Pacem in terris*, cardinalul Maurice Roy, preşedintele Consiliului Pontifical pentru Dreptate şi Pace, i-a trimis lui Paul al VI-lea o scrisoare ce conţinea un document cu o serie de reflecţii privind capacitatea recentei enciclice de a lumina noi probleme legate de promovarea păcii.

[I] CONGREGAŢIA PENTRU EDUCAŢIE CATOLICĂ, *Orientamenti*, cit., nr. 23.
[II] IOAN AL XXIII-LEA, *Pacem in terris*, în: *AAS* 55 (1963) 301.
[III] *Ibid.*, 294.

4. Rezultatele Conciliului

Rezultatele doctrinare şi pastorale ale Conciliului al II-lea din Vatican sunt decisive pentru a justifica pe plan teologic cotitura metodologică a „discursului social" al Bisericii, cerută de transformările istorice profunde.

Mai ales cu Conciliul a ajuns la maturizare acea teologie a laicatului şi a autonomiei realităţilor temporale, care în *Rerum novarum* se găsea numa în germen şi care după aceea a crescut prin fazele diferite ale „discursulu social" al Bisericii.

De fapt, Conciliul depăşeşte definitiv concepţia clericală a Bisericii, în care laicii nu aveau „alt drept decât acela de a se lăsa conduşi şi, turmă docilă, să-i urmeze pe păstorii săi"[14]; adică erau obligaţi să respecte în mod pasiv directivele autorităţii ecleziastice în domeniul social, fiind consideraţi ca „auxiliari ai Bisericii"[15].

O primă afirmare clară a responsabilităţii şi autonomiei laicilor în angajarea lor temporală se află în enciclica *Mater et magistra* (1961) a lui Ioan al XXIII-lea. Papa insistă pe faptul că „trecerea la acţiune" este o „misiune care revine, mai ales, fiilor noştri din laicat [...], în virtutea stării lor de viaţă"[16]; de aceea – continuă el – este necesar ca laicii credincioşi nu numai să fie competenţi din punct de vedere profesional, ci şi „să desfăşoare activităţi temporale după legile imanente în ele pentru obţinerea eficientă a respectivelor scopuri"[17]; acţionând în coerenţă cu conştiinţa formată corect şi cu învăţătura Bisericii, laicii va trebui, de aceea, să respecte mereu laicitatea ordinii temporale.

După doi ani, în enciclica *Pacem in terris* (1963) Ioan al XXIII-lea reafirmă autonomia legitimă a laicilor pe planul angajării sociale, ajungând să lase conştiinţei lor judecata cu privire la oportunitatea sau inoportunitatea unei eventuale colaborări cu acela care nu crede sau cu acela care aderă la false concepţii ale istoriei:

> Această decizie – subliniază *Pacem in terris* – revine, în primul rând, celor care trăiesc şi acţionează în sectoarele specifice ale convieţuirii, în care se pun acele probleme; desigur, nu încetează să repete: mereu cu coerenţa cuvenită şi cu atenţie docilă faţă de învăţătura magisteriului[18].

În acest moment, Ioan al XXIII-lea fixează un principiu important la baza „dialogului" universal la care Biserica şi creştinii sunt chemaţi astăzi: „Nu

---

[14] PIUS AL X-LEA, *Vehementer* (11.02.1906), în *Tutte le encicliche dei sommi Pontefici*, cit., 561.
[15] PIUS AL XI-LEA, *Quadragesimo anno* (15.05.1931), nr. 152: *CERAS*, 113.
[16] IOAN AL XXIII-LEA, *Mater et magistra* (15.05.1961), nr. 240: *CERAS*, 273.
[17] IOAN AL XXIII-LEA, *Mater et magistra*, nr. 241: *CERAS*, 273.
[18] IOAN AL XXIII-LEA, *Pacem in terris* (11.04.1963), nr. 160: *CERAS*, 328.

va trebui să se confunde niciodată greşeala cu greşitorul, chiar şi atunci când e vorba de greşeală sau de cunoaştere nepotrivită a adevărului în domeniul moral şi religios"; mai mult, „întâlnirile şi înţelegerile, în diferitele sectoare ale ordinii temporale, dintre credincioşi şi cei care nu cred, sau cred în mod nepotrivit, deoarece aderă la erori, pot să fie ocazie pentru a descoperi adevărul şi pentru a-i aduce omagiu"[19].

Magisteriul succesiv îşi va însuşi aceste premise pastorale şi doctrinare decisive, întemeind pe ele discursul despre necesitatea dialogului dintre Biserică şi lumea contemporană. Ioan al XXIII-lea a deschis drumul; Paul al VI-lea a dedicat dialogului prima enciclică a pontificatului, *Ecclesiam suam* (1964); Conciliul a ratificat în mod solemn această alegere în *Gaudium et spes* (1965).

Astfel, lui Paul al VI-lea, care reafirmă: Biserica „trebuie să vină la dialog cu lumea în care trăieşte. Biserica se face cuvânt, Biserica se face mesaj, Biserica se face colocviu"[20], îi face ecou autoritar Conciliul: Biserica „nu poate oferi o dovadă mai grăitoare a solidarităţii, a respectului şi a iubirii sale faţă de întreaga familie a oamenilor, în care este inserată, decât instituind cu ea un dialog"[21].

Lui Paul al VI-lea care insistă: Biserica

> trebuie să fie gata să susţină dialogul cu toţi oamenii de bunăvoinţă, în cadrul şi în afara ambientului său propriu. Nimeni nu este străin de iubirea sa. Nimeni nu este indiferent faţă de slujirea sa. Nimeni nu-i este duşman, doar dacă nu vrea el însuşi să fie duşman [...] Oriunde este omul în căutare de a se înţelege pe sine însuşi şi de a înţelege lumea, noi putem să comunicăm cu el[22],

îi face ecou în mod autoritar Conciliul:

> În ce ne priveşte, dorinţa de a stabili un astfel de dialog, inspirat numai de dragostea de adevăr [...], nu exclude pe nimeni: nici pe aceia care cultivă înaltele valori umane fără a-l recunoaşte încă pe Autorul lor, nici pe aceia care se opun Bisericii şi o prigonesc în diferite feluri[23].

Lui Paul al VI-lea, care nu ezită să admită în lumea modernă existenţa unor valori autentice, comune, nu străine de evanghelie: „Noi avem în comun cu toată omenirea natura, adică viaţa cu toate darurile sale, cu toate problemele sale"[24], îi face ecou în mod autoritar Conciliul: „Biserica nu ignoră cât a primit de la istoria şi de la evoluţia neamului omenesc";

---

[19] IOAN AL XXIII-LEA, *Pacem in terris*, nr. 158: *CERAS*, 327.
[20] PAUL AL VI-LEA, *Ecclesiam suam* (06.08.1962): *EV* 2/192.
[21] *Gaudium et spes*, nr. 3: *EV* 1/1322.
[22] PAUL AL VI-LEA, *Ecclesiam suam* (06.08.1962): *EV* 2/200.
[23] *Gaudium et spes*, nr. 92: *EV* 1/1642.
[24] PAUL AL VI-LEA, *Ecclesiam suam* (06.08.1962): *EV* 2/201.

Biserica „se poate îmbogăți și se îmbogățește și din evoluția vieții sociale, nu pentru că i-ar lipsi ceva în alcătuirea ce i-a fost dată de Cristos, ci pentru a o cunoaște mai adânc, a o exprima mai bine și a o adapta mai fericit la vremurile noastre”[25].

Constituția pastorală *Gaudium et spes*
(*Compendiu*, nr. 96)

96. Constituția pastorală *Gaudium et spes* a Conciliului al II-lea din Vatican constituie un răspuns semnificativ al Bisericii la așteptările lumii contemporane. În această constituție se reflectă, „în concordanță cu înnoirea ecleziologică, o nouă conștiință de comuniune de credință și de popor al lui Dumnezeu. De aceea, constituția a trezit un nou interes pentru învățătura cuprinsă în documentele anterioare în privința mărturiei și vieții creștinilor ca fiind căi autentice pentru a face vizibilă prezența lui Dumnezeu în lume”[I]. Constituția *Gaudium et spes* prezintă imaginea unei Biserici care se simte „intim solidară cu neamul omenesc și cu istoria lui”[II], care împreună cu întreaga omenire este pe cale și este supusă aceluiași destin ca și lumea, dar, în același timp, este „fermentul sau sufletul societății omenești chemate să se reînnoiască în Cristos și să se transforme în familia lui Dumnezeu”[III].

Gaudium et spes abordează în lumina antropologiei creștine și a trimiterii Bisericii în mod organic teme legate de cultură, de viața economică și socială, de căsătorie și familie, de comunitatea politică, de pace și de comunitatea popoarelor. Totul este interpretat pornind de la persoană și mergând spre persoană: „singura făptură de pe pământ pe care Dumnezeu a voit-o pentru ea însăși”[IV]. Societatea, structurile și dezvoltarea ei trebuie să fie orientate spre „progresul persoanei umane”[V]. Este pentru prima dată când magisteriul Bisericii se pronunță de la nivelul cel mai de sus într-un mod atât de complet în privința diferitelor aspecte temporale ale vieții creștine: „Trebuie recunoscut faptul că atenția pe care a acordat-o constituția schimbărilor sociale, psihologice, politice, economice, morale și religioase... a trezit tot mai mult grija pastorală a Bisericii pentru problemele oamenilor și pentru dialogul cu lumea”[VI].

[I] Congregația pentru Educație Catolică, *Orientamenti*, cit., nr. 24.
[II] *Gaudium et spes*, nr. 1.
[III] *Ibid.*, nr. 40.
[IV] *Ibid.*, nr. 24.
[V] *Ibid.*, nr. 25.
[VI] Congregația pentru Educație Catolică, *Orientamenti*, cit., nr. 24.

[25] *Gaudium et spes*, nr. 44: *EV* 1/1462.

5. Un „discurs" nou

În lumina reflecțiilor făcute până aici, se înțelege cotitura metodologică a magisteriului social al Bisericii. O schimbare așa de profundă în modul de a trata „problema socială", încât pe bună dreptate duce la considerarea că expresia „doctrină socială" este mai adaptată pentru a indica fazele preconciliare ale „discursului social", însă nu cele postconciliare.

Deja Papa Roncalli, deși vorbește încă de „doctrină socială", n-o mai face în același sens al predecesorilor săi. *Mater et magistra* propune în mod explicit un mod diferit de apropiere de „problema socială", care este profund schimbată: fără a mai recurge la metoda deductivă, care făcea să derive în mod nemijlocit din principiile suverane ale dreptului roman și din revelație un model de „societate creștină", ca „a treia cale" alternativă la alte modele ideologice; în schimb, este necesară – inovează Ioan al XXIII-lea – aplicarea metodei inductive, în care sunt esențiale trei momente: „Găsirea situațiilor; evaluarea lor în lumina acelor principii (evanghelice) și a acelor directive (ale magisteriului); căutare și determinare a ceea ce se poate și trebuie făcut"; spus în formă mai scurtă și incisivă, este necesar „a vedea, a judeca, a acționa"[26].

Enciclica *Pacem in terris*, după doi ani, este primul document social care aplică noua metodă inductivă. Punctul de plecare nu mai este constituit de principiile teoretice ale dreptului natural și ale revelației, ci din revelarea „semnelor timpurilor". Desigur, cuvântul lui Dumnezeu și învățătura magisteriului rămân mereu punctul esențial de referință pentru „a reinterpreta" provocările aduse credinței de transformările societății și pentru a lumina alegerile care trebuie făcute; însă de acum nu în sensul deductiv înțeles anterior, ci în cadrul noii metode inductive: a vedea, a judeca, a acționa.

Tot această metodă inductivă în domeniul social este însușită de Conciliul al II-lea din Vatican în elaborarea și în redactarea constituției pastorale *Gaudium et spes* (1965) și de Paul al VI-lea în *Populorum progressio* (1967). După câțiva ani, în scrisoarea apostolică *Octogesima adveniens* (1971), scrisă pentru aniversarea a optzeci de ani a enciclicei *Rerum novarum*, Paul al VI-lea ajunge să codifice în mod oficial adoptarea noii metode inductive în materie de învățătură socială din partea Bisericii postconciliare: „Revine comunităților creștine: (I) să analizeze obiectiv situația țării lor; (II) s-o clarifice în lumina cuvintelor imutabile ale evangheliei, să ia principii de reflecție, criterii de judecată și directive de acțiune din învățătura socială a Bisericii [...]; (III) să găsească – cu asistența Duhului Sfânt, în comuniune cu episcopii responsabili și în dialog cu ceilalți frați

---

[26] Ioan al XXIII-lea, *Mater et magistra* (15.05.1961), nr. 236: *CERAS*, 272.

creştini şi cu toţi oamenii de bunăvoinţă – alegerile şi angajările care merită luate pentru a realiza transformările sociale, politice şi economice"[27].

Ioan Paul al II-lea, este adevărat, a revenit la folosirea expresiei „doctrină socială", dar nu există nici o îndoială cu privire la semnificaţia pe care el o dă acestei expresii, în continuitate perfectă cu definiţia descriptivă a lui Paul al VI-lea, citată mai sus. De fapt, în enciclica *Sollicitudo rei socialis* (1987, în al douăzecilea aniversar al enciclicei *Populorum progressio*), Ioan Paul al II-lea clarifică, înainte de toate, că „doctrina socială a Bisericii nu reprezintă o „a treia cale" între capitalismul liberal şi colectivismul marxist şi nici nu reprezintă o posibilă alternativă faţă de alte soluţii mai puţin radical opuse: ea constituie o categorie aparte"[28]; deci îşi însuşeşte definiţia descriptivă a învăţăturii sociale a Bisericii conform metodei inductive, în sensul anticipat deja de Ioan al XXIII-lea, însuşit de Conciliu şi definit clar de Paul al VI-lea.

Doctrina socială a Bisericii – continuă, de fapt, *Sollicitudo rei socialis* – comportă, în primul rând, găsirea „semnelor timpurilor", acel „a vedea" (ar spune Ioan al XXIII-lea): ea este „formularea îngrijită a rezultatelor unei reflecţii atente cu privire la realităţile complexe ale existenţei omului, în societate şi în contextul internaţional, în lumina credinţei şi a tradiţiei ecleziale".

În al doilea rând, doctrina socială a Bisericii comportă acel „a judeca". De fapt – continuă enciclica – „scopul său principal este să interpreteze aceste realităţi, examinând conformitatea sau diformitatea lor cu liniile învăţăturii evangheliei despre om şi despre vocaţia sa pământească şi în acelaşi timp transcendentă".

În sfârşit, ea comportă acel „a acţiona". De fapt, citirea „semnelor timpurilor" în lumina evangheliei şi a magisteriului este făcută de comunităţile creştine „pentru a orienta comportamentul"; şi asta explică – încheie Ioan Paul al II-lea – de ce trebuie să se spună că doctrina socială a Bisericii „[...] nu ţine de domeniul ideologiei, ci de cel al teologiei, şi în special al teologiei morale"[29].

Astfel, s-a format un mod nou de a fundamenta discursul social al Bisericii, ca urmare fie a sfârşitului ideologiilor, fie a marilor procese de mondializare aflate în desfăşurare în timpul nostru, fie a importantelor rezultate doctrinare şi pastorale ale Conciliului.

Aşadar s-a deschis în ultimele decenii ale secolului nostru marea perioadă a dialogului dintre Biserică şi lumea contemporană, depăşind în mod definitiv fie ruptura şi climatul de excomunicare din trecut, fie nostalgia de „creştinătate pierdută". Biserica este de acum în mod profetic îndreptată spre evanghelizarea celui de-al treilea mileniu.

---

[27] PAUL AL VI-LEA, *Octogesima adveniens* (14.05.1971), nr. 4: *EV* 4/717.
[28] IOAN PAUL AL II-LEA, *Sollicitudo reo socialis* (30.12.1987), nr. 41: *EV* 10/2669.
[29] IOAN PAUL AL II-LEA, *Sollicitudo reo socialis* (30.12.1987), nr. 41: *EV* 10/2669.

5. PROFEȚIA
(1978-2005)

Cu pontificatul lui Ioan Paul al II-lea (16 octombrie 1978-2 aprilie 2005), după paranteza foarte scurtă a lui Ioan Paul I (26 august-28 septembrie 1978), Biserica trăieşte o perioadă profetică. Papa Wojtyła nu numai că receptează şi confirmă rezultatele mai recente ale „discursului social" al Bisericii, ci le elaborează într-un mesaj nou, care, în continuitate cu magisteriul anterior, îl deschide însă spre orizonturile celui de-al treilea mileniu creştin.

De fapt, problema socială transcende de acum înseşi dimensiunile cantitative planetare, care văzuseră Biserica angajată în perioada „dialogului", şi a devenit, mai ales, o problemă de „calitate" a vieții. Dezechilibrele şi problemele s-au lărgit aşa de mult încât depăşiseră granițele materiale ale lumii, ajungând să intereseze viața umană în ea însăşi şi în valorile sale fundamentale, dincolo de orice cuantificare posibilă. Astăzi, problema socială este problemă de pace sau de distrugere globală, de calitate de viață sau de moarte a omului şi a *habitatului* său.

În fața acestei dimensiuni în mod esențial calitative a problemelor, Biserica, mai mult ca oricând, „are un cuvânt de spus"[1]: de fapt, planul valorilor şi al orientărilor etico-religioase nu este oare planul său propriu şi specific? „Nu-i revine Bisericii – reafirmă Ioan Paul al II-lea – sarcina să analizeze ştiințific" schimbările sociale; în schimb, ea consideră ca fiind misiunea ei „să contribuie la orientarea acestor schimbări spre un progres autentic al omului şi al societății"[2].

Această înnăscută alegere etico-religioasă îi permite Bisericii să se adreseze tuturor fără deosebire, dincolo de diferențele culturale, mai presus de diferitele sisteme politice, economice şi sociale. De aceea, „discursul social" al Bisericii de astăzi poate să fie înțeles şi împărtăşit de credincioşi şi necredincioşi, la Est şi la Vest, în țările în curs de dezvoltare şi în cele dezvoltate, şi oferă o contribuție prețioasă la realizarea unui umanism nou în vederea societății anului 2000.

Este sensibilă, în enciclicele sociale ale lui Ioan Paul al II-lea, mutarea atenției Bisericii de la sistemele politice şi economice la omul în sine, de la aspectul cantitativ al problemelor la cel calitativ. Astăzi preocuparea

---

[1] IOAN PAUL AL II-LEA, *Sollicitudo rei socialis* (30.12.1987), nr. 41: *EV* 10/2667.

[2] IOAN PAUL AL II-LEA, *Laborem exercens* (14.09.1981), nr. 1: *EV* 7/1392.

prevalentă a „discursului social" al Bisericii este aceea de a reda semnificația lor valorilor în criză (viața, familia, munca), de a da un suflet etic noii societăți, de a revărsa speranța unui viitor mai bun în noii săraci din societatea bunăstării.

Deci astăzi Biserica își propune, cu „discursul său social", să citească în lumina evangheliei principalele „semne ale timpurilor", pentru a vedea în ele sensul istoriei și pentru a pune bazele unei noi civilizații a iubirii, împreună cu toți oamenii de bunăvoință.

Adică Biserica trăiește o fază profetică. Discursul său social, ca răspuns la provocările etice fundamentale din timpul nostru, este în mod esențial vestire „profetică" a evangheliei vieții, a evangheliei muncii și a evangheliei carității.

Alegerea cardinalului Joseph Ratzinger la scaunul sfântului Petru cu numele de Benedict al XVI-lea (19 aprilie 2005) vine să confirme și să continue vestirea profetică a lui Ioan Paul al II-lea.

1. Evanghelia vieții

Provocarea cea mai radicală a crizei calitative, care astăzi constituie inima „problemei sociale", este aceea care recunoaște vieții umane o valoare nu absolută, ci numai relativă. Așadar se consideră că viața umană poate să fie comparată cu alte valori și cu alte bunuri importante, cum ar fi sănătatea, comoditatea vieții, interesul economic, cercetarea și progresul științific. Se acceptă, prin urmare, că, în această comparație sau confruntare, valoarea vieții poate chiar să piară în fața altor valori.

Însă „Biserica nu poate să-l abandoneze pe om", exclamă Ioan Paul al II-lea încă de la prima sa enciclică. De fapt, „omul este primul drum pe care Biserica trebuie să meargă atunci când își împlinește misiunea: este prima cale, calea fundamentală a Bisericii"[3].

De aceea, prima angajare a discursului social al Bisericii astăzi este aceea de a apăra primatul absolut al persoanei umane. Viața umană nu va putea deveni niciodată o valoare secundară. De aici rezultă angajarea „discursului social" al Bisericii de a forma o conștiință nouă, de a munci neobosit la reconstituirea unui consens generalizat în jurul vieții umane, înțeleasă ca absolut etic. Tocmai pentru aceasta, magisteriul revine cu insistență, așa cum nu făcuse niciodată în trecut, asupra dreptului la viață ca la principiul și fundamentul tuturor celorlalte drepturi: la ce ar folosi garantarea dreptului la libertatea de conștiință, de cuvânt, de asociere, dacă apoi se neagă dreptului de a exista valoarea absolută?

---

[3] IOAN PAUL AL II-LEA, *Redemptor hominis* (04.03.1979), nr. 14: *EV* 6/1209.

Problema adevărată este că astăzi omul a pierdut simțul lui Dumnezeu şi numai Dumnezeu, Absolutul, poate să întemeieze valoarea absolută a omului, a demnității sale, a libertății sale şi a drepturilor sale. Istoria a demonstrat deja pe larg că simțul lui Dumnezeu şi simțul omului ori stau împreună, ori dispar împreună: „Când dispare simțul de Dumnezeu, şi simțul omului este amenințat şi pângărit”[4]; se instaurează atunci un fatal

cerc vicios: pierzând simțul lui Dumnezeu, se tinde şi la pierderea simțului omului, al demnității sale şi al vieții sale; la rândul ei, încălcarea sistematică a legii morale [...] produce un gen de umbrire progresivă a capacității de percepere a prezenței dătătoare de viață şi mântuitoare a lui Dumnezeu[5].

Consecința este că viața îşi pierde sensul şi rătăceşte acele calități care-o fac în mod specific „umană”; se cade inevitabil într-un materialism practic degradant:

Valorile lui *a fi* sunt substituite de cele ale lui *a avea*. Unicul scop care contează este obținerea propriei bunăstări materiale. Aşa-zisa *calitate a vieții* este interpretată într-un mod prevalent sau exclusiv drept eficiență economică, consumism dezordonat, frumusețe şi plăcere a vieții fizice, uitându-se dimensiunile mai profunde – relaționale, spirituale şi religioase – ale existenței[6].

Se explică astfel situația paradoxală în care se află lumea contemporană: „Pe de o parte, diferitele declarații ale drepturilor omului [...] arată afirmarea la nivel mondial a unei sensibilități morale mai atente la recunoaşterea valorii şi demnității oricărei ființe umane ca atare, fără nici o deosebire de rasă, naționalitate, religie, opinie politică, clasă socială. Pe de altă parte, acestor nobile proclamații li se opune, din păcate, în fapte, o tragică negare a lor”; aşa încât – conchide Ioan Paul al II-lea – „din societăți ale *vieții în comun*, oraşele noastre riscă să devină societăți de excluşi”[7].

La această criză dramatică de sens şi de calitate umană a existenței Biserica răspunde astăzi cu „discursul său social” în mod profetic. Ea aminteşte că omul este chemat la o plinătate de viață care depăşeşte dimensiunile pământeşti, economice, sociale şi politice, pentru a se deschide spre participarea la însăşi viața divină. Este „problema antropologică”.

Dar Biserica nu se sperie de refuzul la care o expune faptul de a merge împotriva curentului; de fapt, ea

ştie că această evanghelie a vieții, care i-a fost încredințată de Domnul său, are un ecou profund şi convingător în inima oricărei persoane, credincioasă sau chiar necredincioasă, deoarece, depăşindu-i în mod infinit aşteptările, le

---

[4] IOAN PAUL AL II-LEA, *Evangelium vitae* (25.03.1995), nr. 22: *EV* 14/2234.
[5] IOAN PAUL AL II-LEA, *Evangelium vitae*, nr. 21: *EV* 14/2231.
[6] IOAN PAUL AL II-LEA, *Evangelium vitae*, nr. 23: *EV* 14/2239.
[7] IOAN PAUL AL II-LEA, *Evangelium vitae*, nr. 18: *EV* 14/2222.

corespunde totuşi în mod surprinzător. În ciuda dificultăţilor şi incertitudinilor, orice om deschis în mod sincer către adevăr şi către bine, prin lumina raţiunii, şi nu fără influenţa tainică a harului, poate ajunge să recunoască în legea naturală care îi e scrisă în inimă valoarea sacră a vieţii umane încă de la începutul până la sfârşitul ei şi să afirme dreptul oricărei fiinţe umane de a-şi vedea respectat în mod suprem acest bun primordial. Pe recunoaşterea unui astfel de drept se întemeiază convieţuirea dintre oameni şi însăşi comunitatea politică[8].

Asta explică de ce discursul social al Bisericii din ultimele decenii insistă aşa de mult pe familie, pe necesitatea de a începe rezolvarea crizei valorii vieţii rezolvând criza familiei. „Trebuie să ne întoarcem la considerarea familiei drept sanctuar al vieţii. Într-adevăr, ea este sacră: e locul în care viaţa, darul lui Dumnezeu, poate fi primită aşa cum se cuvine şi apărată de numeroasele atacuri la care e expusă, locul unde ea se poate dezvolta conform exigenţelor unei creşteri umane autentice. Împotriva a ceea ce se numeşte cultura morţii, familia constituie locul culturii vieţii"[9].

Evanghelia vieţii
(*Compendiu*, nr. 231)

231. *Familia fondată pe căsătorie este cu adevărat sanctuarul vieţii*, „este locul în care viaţa, darul lui Dumnezeu, poate fi primită aşa cum se cuvine şi apărată de numeroasele atacuri la care este expusă, locul unde ea se poate dezvolta conform exigenţelor unei creşteri umane autentice"[I]. Familia joacă un rol decisiv şi de neînlocuit pentru promovarea şi construirea unei culturi a vieţii şi împotriva răspândirii „*anticivilizaţiei* distrugătoare, după cum o confirmă astăzi atâtea tendinţe şi situaţii de fapt"[II].

În baza sacramentului primit, familiile creştine au misiunea specială de a fi martorii şi vestitorii evangheliei vieţii. Este o datorie care în societate dobândeşte valoarea unei adevărate şi curajoase profeţii. Din acest motiv, „a sluji *evanghelia vieţii* implică efortul familiilor, mai ales prin participarea la asociaţii adecvate, pentru ca legile şi instituţiile statului să nu lezeze în nici un fel dreptul la viaţă, de la zămislire până la moartea naturală, ci să-l apere şi să-l promoveze".

[I] Ioan Paul al II-lea, *Centesimus annus* (1991), nr. 39.
[II] Ioan Paul al II-lea, Scrisoare către familii *Gratissimam sane* (1994), nr. 13.

[8] Ioan Paul al II-lea, *Evangelium vitae*, nr. 2: *EV* 14/2170.
[9] Ioan Paul al II-lea, *Centesimus annus* (01.05.1991), nr. 39: *EV* 13/199.

2. Evanghelia muncii

Sfârşitul socialismului real nu este victoria capitalismului. Dacă istoria a demonstrat că răspunsul socialismului era greşit, nu înseamnă că au dispărut contradicțiile capitalismului, iar pentru a răspunde la ele se născuse socialismul. Dacă, în fața resturilor zidului de la Berlin, piața liberă a demonstrat că este în măsură (contrar socialismului) să producă şi să distribuie bogăție, totuşi trebuie să mai existe ceva greşit în sistemul capitalist, dacă în înseşi țările bogate din Occident omul este prea des privat de demnitatea sa şi sclav al necesităților fictive, care răspândesc insatisfacție şi corupție.

Magisteriul social al Bisericii recunoaşte funcția justă a profitului ca indicator al bunului mers al întreprinderii; însă profitul nu poate fi singurul indicator, motorul principal al dezvoltării şi al producției, dacă apoi se întâmplă ca „bilanțul economic să fie satisfăcător şi, în acelaşi timp, oamenii, care constituie patrimoniul cel mai prețios al întreprinderii, să fie umiliți şi ofensați în demnitatea lor"[10].

Recentul „discurs social" al Bisericii găseşte motivul cel mai profund al contradicțiilor capitalismului, care supraviețuiesc în pofida sfârşitului socialismului, în faptul că şi munca umană (ca în cazul valorii vieții) şi-a pierdut adevărata semnificație. Adică şi aici suntem în prezența unei crize calitative, de sens, care se manifestă în fractura şi în contrapoziția nenaturală dintre om şi activitatea sa creativă, între muncă şi capital, între muncă şi proprietate, între muncitor şi calitatea vieții sale. De la fenomenul îndepărtării psihologice față de munca zilnică la formele cele mai opresive ale neocolonialismului economic internațional, pierderea semnificației muncii umane reprezintă, desigur, o componentă fundamentală a crizei prezente, alături de pierderea sensului vieții. Întrebările cu privire la motivul muncii se intersectează cu întrebările cu privire la motivul vieții: câți muncitori văd în muncă numai o fatalitate dură şi un simplu mijloc pentru a-şi câştiga traiul, şi nu un bine pentru creşterea personală şi socială!

Pe de altă parte, nimeni nu crede astăzi că este posibil să se elaboreze *a priori* un nou model socio-economic care să le înlocuiască pe cele ideologice eşuate, deşi simțim cu toții că este momentul potrivit pentru a-i pune bazele.

De aceea, în optica calitativă şi de căutare de sens care caracterizează astăzi noua fază a „problemei sociale", Biserica este convinsă că poate oferi o cheie de rezolvare vestind tuturor evanghelia muncii:

> Dacă soluția – sau, mai degrabă, soluția progresivă – a problemei sociale, care continuă fără încetare să fie din ce în ce mai complexă, trebuie să fie căutată cu

[10] IOAN PAUL AL II-LEA, *Centesimus annus*, nr. 35: *EV* 13/187.

un efort pentru *a face viața omului mai umană*, atunci cheii înseși, care este munca umană, i se acordă o importanță fundamentală și decisivă[11].

De aceea, continuând să parcurgă drumul omului întreprins la începutul pontificatului său, Ioan Paul al II-lea atrage atenția asupra muncii ca aspect fundamental al vieții umane, chiar atunci când revoluția tehnologică schimbă profund fie procesul productiv, fie raporturile muncii cu omul. Biserica este conștientă că astăzi ne aflăm „în zorii noilor dezvoltări care au loc în condițiile tehnologice, economice și politice care, după părerea a numeroși specialiști, nu influențează mai puțin asupra lumii muncii și a producției decât revoluția industrială a secolului trecut"[12]. Într-o asemenea situație – conchide Ioan Paul al II-lea – este urgent și necesar „să fie descoperite noile sensuri ale muncii umane și să se formuleze, de asemenea, sarcini noi în acest domeniu"[13].

Or, adevăratul sens al muncii umane, care constituie nucleul evangheliei muncii, se află cuprins în acest principiu:

> Fundamentul care permite să fie determinată valoarea muncii umane nu este tipul de muncă ce se realizează, ci faptul că acela care o execută este o persoană. Rădăcinile demnității muncii trebuie să fie căutate, în primul rând, nu în dimensiunea obiectivă, ci în cea subiectivă;

cu alte cuvinte: „Munca este pentru om, și nu omul pentru muncă"[14].

În lumina acestei „evanghelii a muncii", este ușor de înțeles pentru ce și capitalismul (nu mai puțin decât socialismul) nu poate să fie soluția. De fapt, trebuie să se iasă din optica pur economică și să se recunoască faptul că adevăratul subiect al producției este omul. În practică asta înseamnă că munca va dobândi adevărata sa semnificație și demnitatea sa transcendentă atunci când se va ține cont de cele trei aspecte fundamentale ale sale.

Înainte de toate, munca trebuie considerată mereu, așa cum este efectiv, un act al persoanei: „Omul este subiect al muncii în calitatea sa de persoană. El muncește ca persoană, realizează anumite acțiuni din procesul muncii; iar aceste acțiuni, independent de conținutul lor obiectiv, trebuie toate să slujească împlinirea umanității sale"[15].

În al doilea rând, trebuie ținut cont că munca umană este un act creativ, „este întotdeauna o cauză eficientă primară, în timp ce *capitalul*, ca ansamblu de mijloace de producție, rămâne doar un instrument": deci capitalul

[11] IOAN PAUL AL II-LEA, *Laborem exercens* (14.09.1981), nr. 3: *EV* 7/1398.
[12] IOAN PAUL AL II-LEA, *Laborem exercens*, nr. 1: *EV* 7/1391.
[13] IOAN PAUL AL II-LEA, *Laborem exercens*, nr. 2: *EV* 7/1393.
[14] IOAN PAUL AL II-LEA, *Laborem exercens*, nr. 6: *EV* 7/1414.
[15] IOAN PAUL AL II-LEA, *Laborem exercens*, nr. 6: *EV* 7/1414.

„s-a născut prin muncă şi poartă asupra lui semnele muncii umane"[16]. Această prioritate a trudei umane asupra capitalului şi asupra întregului proces productiv este subliniată în evanghelia muncii, ca urmare a conştiinței „că prin muncă omul participă la opera creației"[17]. Nu numai atât. Evanghelia muncii ne face cunoscut că sudoarea şi truda, însoțitoare inseparabile ale oricărei activități umane, în loc să-l urâțească pe om, îl fac colaborator al lui Cristos – „om al muncii" prin excelență[18] – în opera sa de eliberare şi de răscumpărare a omenirii[19].

Şi pentru aceasta iese în evidență un alt aspect al muncii, de care trebuie ținut cont: adică faptul că ea este mereu în mod intrinsec un act de solidaritate, fie față de muncitorii înşişi, fie față de toți ceilalți. Or, solidaritatea, care derivă din adevărata semnificație a muncii umane, nu va trebui să fie o „solidaritate împotriva" cuiva, negativă; ci – prin însăşi natura sa – o „solidaritate pentru", adică pozitivă şi constructivă.

> Ce justificare – întreabă papa – ar avea, de fapt, o solidaritate care se epuizează într-o luptă de opoziție de neclintit față de alții, într-o luptă împotriva altora? [...] Solidaritatea care-şi are originea şi forța în natura muncii umane, aşadar în primatul persoanei umane asupra lucrurilor, va şti să creeze instrumentele de dialog şi de colaborare[20].

Astfel, discursul social al Bisericii, punându-se mai presus de sistemele socialismului şi capitalismului, după ce a găsit în muncă cheia esențială a problemei sociale, demonstrează că, în lumina evangheliei muncii, este posibil să se redea astăzi muncii umane adevărata sa semnificație şi să se întemeieze pe ea o nouă solidaritate, deschisă întâlnirii cu fiecare om de bunăvoință.

Evanghelia muncii
(*Compendiu*, nr. 269)

269. *Pornind de la „Rerum novarum", Biserica a privit întotdeauna aspectele muncii în contextul unei problematici sociale care a căpătat treptat dimensiuni mondiale.* Enciclica *Laborem exercens* aprofundează viziunea personalistă a muncii specifică documentelor învățăturii sociale precedente şi arată necesitatea unei aprofundări a semnificațiilor şi datoriilor care rezultă din

---

[16] IOAN PAUL AL II-LEA, *Laborem exercens*, nr. 12: *EV* 7/1439.
[17] IOAN PAUL AL II-LEA, *Laborem exercens*, nr. 25: *EV* 7/1499.
[18] IOAN PAUL AL II-LEA, *Laborem exercens*, nr. 26: *EV* 7/1504-1510.
[19] Cf. IOAN PAUL AL II-LEA, *Laborem exercens*, nr. 27: *EV* 7/1511-1517.
[20] IOAN PAUL AL II-LEA, *Discurs la a 68-a sesiune a Conferinței internaționale a muncii* (Geneva, 15.06.1982), în *L'Osservatore Romano* (16 iunie 1982). Cu intervenția sa, papa îşi propune să dezvolte mai mult tema solidarității, introdusă deja de enciclica *Laborem exercens*.

muncă: „Deoarece se ivesc mereu întrebări şi probleme noi, apar întotdeauna noi aşteptări, dar şi temeri şi ameninţări legate de această dimensiune fundamentală a existenţei umane: viaţa omului se construieşte zi de zi prin muncă, de la muncă el obţine propria-i demnitate specifică, dar în muncă este prezentă, în acelaşi timp, o nelipsită măsură de oboseală umană, de suferinţă, precum şi de daună şi nedreptate, care pătrund adânc în viaţa socială, în interiorul fiecărei naţiuni şi pe plan internaţional"[I]. Munca, „cheia esenţială"[II] a întregii problematici sociale, condiţionează nu numai dezvoltarea economică, ci şi culturală şi morală a persoanelor, a familiei, a societăţii şi a întregului neam omenesc.

[I] *Laborem exercens*, nr. 1.
[II] *Ibid.*, nr. 3.

3. Evanghelia iubirii

Iubirea este cimentul pe care creştinul îl pune în construirea cetăţii omului: „Iubirea edifică" (*1Cor* 8,1), spune sfântul Paul. Şi Conciliul comentează: cuvântul lui Dumnezeu ne revelează

> că Dumnezeu este iubire şi, în acelaşi timp, ne învaţă că legea fundamentală a perfecţiunii omeneşti – şi, de aici, a transformării lumii – este noua poruncă a iubirii. Acelora care cred în dragostea lui Dumnezeu, el le dă certitudinea că tuturor oamenilor le este deschisă calea iubirii şi că strădania de a instaura fraternitatea universală nu este zadarnică[21].

Iubirea creştină merge dincolo de simpla filantropie. De fapt, ea nu constă numai în respectarea regulii de aur: „Tot ce vreţi ca oamenii să facă pentru voi, faceţi şi voi pentru ei" (*Mt* 7,12), ci depăşeşte şi preceptul antic: „Să-l iubeşti pe aproapele tău ca pe tine însuţi" (*Mt* 22,39).

Este important de stabilit cu claritate natura „nouă" şi transcendentă a iubirii creştine. „Vă dau o poruncă nouă" – le spune Cristos discipolilor săi. „Să vă iubiţi unii pe alţii. Aşa cum eu v-am iubit, aşa să vă iubiţi unul pe altul" (*In* 13,34), adică aceeaşi iubire supranaturală a lui Dumnezeu, care este în voi. Mărturia adevăratei iubiri are puterea de a-l face vizibil pe Dumnezeu cel invizibil: „Nimeni nu l-a văzut pe Dumnezeu vreodată. Dacă ne iubim unii pe alţii, Dumnezeu rămâne în noi şi iubirea lui în noi este desăvârşită" (*1In* 4,12).

Această învăţătură evanghelică, confirmată de două milenii de istorie, explică importanţa decisivă pe care, îndeosebi în criza profundă din zilele noastre, Biserica o uneşte cu mărturia evangheliei iubirii, fie pentru credibilitatea vestirii creştine: „Iubirea se află în centrul evangheliei şi constituie

[21] *Gaudium et spes*, nr. 38: *EV* 1/1437.

un mare semn care induce la credința în evanghelie"[22]; fie pentru construirea unei societăți pe măsura omului.

Iată pentru ce Ioan Paul al II-lea, indicând „temele şi orientările caracteristice, reluate de magisteriu în aceşti ani" în doctrina sa socială, citează pe primul loc „opțiunea sau iubirea preferențială față de cei săraci".

De fapt, astăzi – adaugă el –,

> având în vedere dimensiunea mondială pe care a atins-o problema socială, această iubire de predilecție, împreună cu deciziile inspirate de ea, nu poate să nu cuprindă mulțimile imense de înfometați, de cerşetori, de oameni lipsiți de adăpost şi de asistență medicală şi, mai ales, pe aceia care nu au nici o speranță într-un viitor mai bun [...] Viața noastră de fiecare zi – conchide papa – precum şi deciziile noastre în domeniul politic şi economic trebuie să fie marcate de aceste realități[23].

Discursul despre opțiunea preferențială față de cei săraci deschide în mod necesar discursul despre tema eliberării creştine: eliberarea săracilor de toate formele de sclavie, mai ales de „noile sărăcii" umane şi de „structuri ale păcatului", adică de situații structurale de nedreptate, a căror greutate cade, mai ales, pe cei mai slabi.

A vesti evanghelia iubirii înseamnă a lupta pentru eliberarea săracilor, a celor asupriți şi a tuturor celor marginalizați. De fapt, iubirea, atunci când este adevărată şi autentică, nu poate să nu cuprindă în ea respectarea şi promovarea dreptății. Ce sens ar avea a oferi cuiva propria solidaritate gratuită dacă în acelaşi timp ar trebui să se refuze ceea ce i se cuvinte prin drept?

Lupta pentru dreptate este deja iubire. Paul al VI-lea a definit angajarea pentru dreptate ca „măsura minimă a iubirii"[24]. Însă asta înseamnă a afirma în acelaşi timp – adaugă Ioan Paul al II-lea – că „numai dreptatea nu este suficientă şi că, dimpotrivă, ea poate duce la propria-i negare şi nimicire dacă nu i se permite acelei forțe mai profunde, care este iubirea, să plămădească viața omului în diferitele ei dimensiuni"[25].

Şi papa dă motivația acestei necesități a iubirii, pentru ca dreptatea să fie deplină: „Egalitatea introdusă cu ajutorul dreptății se limitează însă la sfera bunurilor obiective şi extrinseci, în vreme ce iubirea şi milostivirea îi fac pe oameni să se întâlnească între ei în valoarea care este omul însuşi, cu demnitatea care îi este proprie"[26].

---

[22] CEI, *Evanghelizarea şi mărturia iubirii*, nr. 9: *ECEI* 4/2727.

[23] Ioan Paul al II-lea, *Sollicitudo rei socialis* (30.12.1987), nr. 42: *EV* 10/2673 ş.u.

[24] Paul al VI-lea, *Discurs către campesinos* (Bogota, 23.08.1968), în *L'Osservatore Romano* (25 august 1968) 3.

[25] Ioan Paul al II-lea, *Dives in misericordia* (30.11.1980), nr. 12: *EV* 7/926.

[26] Ioan Paul al II-lea, *Dives in misericordia*, nr. 14: *EV* 7/941.

Astfel, coincizând cu vestirea evangheliei iubirii, discursul social al Bisericii indică în sinteza necesară dintre dreptate şi solidaritate instrumentul decisiv pentru a construi o nouă societate pe măsura omului. O contribuţie decisivă în această direcţie a venit din prima enciclică a lui Benedict al XVI-lea, *Dumnezeu este iubire*, care conchide: „Afirmaţia potrivit căreia structurile drepte ar zădărnici operele de caritate ascunde în realitate o concepţie materialistă despre om: prejudecata potrivit căreia omul ar trăi *numai cu pâine* (*Mt* 4,4; cf. *Dt* 8,3) este o convingere care îl umileşte pe om şi ignoră tocmai ceea ce este mai specific uman"[27].

Evanghelia iubirii
(*Compendiu*, nr. 4-6)

4. *Descoperind că este iubit de Dumnezeu, omul înţelege propria demnitate transcendentă, învaţă să nu fie mulţumit de sine însuşi şi să-l întâlnească pe celălalt într-un mănunchi de relaţii umane mereu mai autentice.* Oamenii care au fost înnoiţi de iubirea lui Dumnezeu sunt capabili să schimbe regulile şi calitatea relaţiilor şi chiar şi structurile sociale: sunt persoane capabile să aducă pacea acolo unde sunt conflicte, să construiască şi să cultive raporturi fraterne acolo unde este ură, să caute dreptatea acolo unde domină exploatarea omului de către om. Numai iubirea este capabilă să transforme în mod radical raporturile pe care fiinţele umane le întreţin între ele. Inserat în această perspectivă, fiecare om de bunăvoinţă poate să întrevadă vastele orizonturi ale dreptăţii şi ale dezvoltării umane în adevăr şi în bine.

5. *Iubirea are în faţă o lucrare imensă, la care Biserica vrea să contribuie şi cu doctrina sa socială, care-l priveşte pe tot omul şi se adresează tuturor oamenilor.* Atât de mulţi fraţi nevoiaşi aşteaptă ajutor, atâtea popoare aşteaptă respect: „Este posibil ca în timpul nostru să existe încă persoane care mor de foame, care rămân condamnate la analfabetism, care sunt lipsite de îngrijirile medicale cele mai elementare, care nu au case unde să se adăpostească? Tabloul sărăciei poate fi extins foarte mult dacă se adaugă la cele vechi noile sărăcii pe care le întâlnim frecvent în sectoarele şi categoriile nelipsite de resurse economice, dar expuse la disperarea nonsensului, la capcana drogurilor, la abandonul la vârsta bătrâneţii sau la boală, la marginalizare sau discriminare sociale... Şi apoi, cum să ne ţinem deoparte în faţa perspectivelor unui *dezastru economic*, care fac neprimitoare şi ostile omului vaste suprafeţe ale planetei? Sau în faţa *problemelor păcii*, frecvent ameninţată de coşmarul războaielor catastrofice? Sau în faţa *desconsiderării drepturilor fundamentale ale omului* la atâtea persoane, în special la copii?"[1]

[27] BENEDICT AL XVI-LEA, *Deus caritas est* (25.12.2005), nr. 28.

6. *Iubirea creștină conduce la denunțare, la propuneri și la zelul pentru proiecte culturale și sociale, la o activitate rodnică ce îi sprijină pe toți cei ce au în mod sincer la inimă soarta omului pentru a-și oferi propria contribuție.* Umanitatea înțelege din ce în ce mai bine că este legată de un singur destin care cere o asumare comună a responsabilității, inspirată de un *umanism integral și solidar*: vede că această unitate de destin este adesea condiționată și chiar impusă de tehnică sau de economie și simte nevoia unei mai mari conștiințe morale care să orienteze drumul comun. Fascinați de multiple inovații tehnologice, oamenii timpului nostru doresc cu tărie ca progresul să fie îndreptat spre adevăratul bine al umanității de astăzi și de mâine.

[1] IOAN PAUL AL II-LEA, Scrisoarea apostolică *Novo millennio ineunte* (2001), nr. 50 ș.u.

4. Un „discurs" ecumenic

În acest moment, evoluția discursului social al Bisericii pare să fi ajuns la maturitatea sa. Nu mai este o reflecție filosofică și teologică despre ideologii, nu mai este elaborarea unui model prefabricat, o „a treia cale"; însă nici nu se limitează să fie o simplă amintire a unor principii generale. În schimb, el este – așa cum îl definește Paul al VI-lea – „o reflecție făcută în contact cu situațiile schimbătoare din această lume, sub impulsul evangheliei ca izvor de reînnoire"[28].

Așadar este un discurs „ecumenic" în sensul etimologic al termenului: adică un discurs de valoare universală. Indicațiile de principiu, criteriile de judecată și orientările operative enunțate de magisteriu, în fața unei „probleme sociale" devenite de acum o problemă de calitate a vieții, sunt valabile fără deosebire pentru toți, pentru toate situațiile.

Așadar discursul social al Bisericii este „ecumenic" așa cum „ecumenică" (adică universală și comună) este însăși natura crizei în care se zbate timpul nostru. De fapt – explică Ioan Paul al II-lea – motivele care generează și alimentează situațiile de nedreptate prezente astăzi în lume sunt „propriu-zis „culturale", adică legate de viziuni determinate despre om, despre societate și despre lume". Și conchide: „În realitate, în centrul problemei culturale se află simțul moral care, la rândul său, se întemeiază și se împlinește în simțul religios". Și, pentru că „numai Dumnezeu, Binele suprem, constituie baza inamovibilă și condiția de neînlocuit a moralității", o societate reînnoită se va putea construi numai pe adevăr, adică grație întâlnirii dintre simțul moral și simțul de Dumnezeu[29]. Iată pentru ce problema socială a devenit astăzi universală și pe plan calitativ, așa cum

[28] PAUL AL VI-LEA, *Octogesima adveniens* (14.05.1971), nr. 42: *EV* 4/766.
[29] IOAN PAUL AL II-LEA, *Veritatis splendor* (06.08.1983), nr. 98 ș.u.: *EV* 13/2779-2782.

nu fusese niciodată: o adevărată problemă „ecumenică”, la care Biserica nu poate să răspundă decât cu un discurs universal, „ecumenic”.

Totuşi, discursul social al Bisericii a devenit „ecumenic” şi într-un alt sens, în sens tehnic (ca să spunem aşa), deoarece el îi implică tot mai mult şi pe fraţii din diferitele Biserici creştine şi din celelalte confesiuni religioase. Necesitatea de a găsi un răspuns comun la provocările etice universale ale lumii contemporane, dacă, pe de o parte, împinge omenirea spre unitate, pe de altă parte, duce Bisericile creştine şi diferitele confesiuni religioase la căutarea unui adevăr comun din care să inspire noul proiect de societate.

În ultimii zece ani s-au înmulţit foarte mult întâlnirile oficiale dedicate pentru a aprofunda „discursul social” în sens ecumenic, începând de la prima întâlnire, cea de la Assisi (27 octombrie 1986), voită de Ioan Paul al II-lea, pentru a înfrunta în rugăciune tema fundamentală a păcii.

Astfel, reparcurgând itinerarul extraordinar al „discursului social" al Bisericii – început de Leon al XIII-lea, continuat de ceilalţi pontifi, reînnoit profund în anii Conciliului şi devenit astăzi „ecumenic” –, un lucru apare sigur şi în afara oricărei discuţii: într-adevăr, Biserica „străbate aceeaşi cale cu omenirea întreagă şi împărtăşeşte soarta pământească a lumii; ea constituie, am putea spune, fermentul sau sufletul societăţii omeneşti”[30].

De aceea, e vorba de a vedea mai concret în ce mod, prin ce propuneri să ajute învăţătura socială a Bisericii lumea ca să devină efectiv mai bună.

---

[30] *Gaudium et spes*, nr. 40: *EV* 1/1443.

PARTEA A DOUA

PROPUNEREA SOCIALĂ A BISERICII

6. DE LA DISCURS LA „PROPUNEREA SOCIALĂ"

Evanghelia nu este o carte de citit. Este o carte de trăit. Nu este vestită şi scrisă numai pentru a lumina minţile şi conştiinţele, ci, mai ales, pentru a orienta existenţa.

Prin urmare, „discursul social" al Bisericii, care traduce evanghelia în principii de reflecţie, în criterii de judecată şi în orientări de acţiune, nu vrea să fie şi nici nu poate să rămână un discurs abstract. Citirea „semnelor timpurilor", făcută de Biserică în lumina evangheliei, nu este un simplu exerciţiu teoretic, ci este orientată în mod esenţial ca să lumineze alegerile ce trebuie făcute.

Aşadar, în mod inevitabil, discursul social al Bisericii se transformă în „propunere socială". Deci greşesc cei care ar vrea să reducă intervenţiile sociale ale magisteriului la o simplă amintire a câtorva principii generale şi nimic mai mult; în acelaşi mod greşesc cei care ar vrea, în schimb, să vadă în ele chiar propunerea unui model de societate, deja frumos şi confecţionat.

Desigur, – clarifică Paul al VI-lea – învăţătura socială a Bisericii este în sine dinamică şi-i însoţeşte pe oameni în căutarea lor. Totuşi, ea „nu intervine pentru a autentifica o anumită structură şi pentru a propune un model prefabricat"; „nici nu se limitează să amintească unele principii generale"; în schimb, în virtutea naturii înseşi de „reflecţie făcută în contact cu situaţiile schimbătoare din această lume, sub impulsul evangheliei", discursul social al Bisericii se traduce în „propunere" etică şi culturală şi, de aceea, acţionează ca adevărat şi eficace „izvor de reînnoire"[1].

Asta înseamnă a spune că şi discursul social al Bisericii (ca orice alt „discurs") are un „sens" al său, o „semnificaţie" a sa. Deci este vorba – în această parte a doua – de a scoate în evidenţă care este tocmai „sensul" celor o sută de ani de învăţături sociale ale Bisericii. Există o legătură logică, o „propunere socială" care să dea unitate multiplelor intervenţii prin care magisteriul, din când în când, a luminat cu lumina evangheliei provocările mereu noi ale istoriei?

La aniversarea centenarului enciclicei *Rerum novarum*, Ioan Paul al II-lea a reafirmat în mod solemn că „pentru Biserică mesajul social al evangheliei nu trebuie să fie considerat o teorie, ci, în primul rând, un temei şi o motivaţie de acţiune"[2].

---

[1] PAUL AL VI-LEA, *Octogesima adveniens* (14.05.1971), nr. 42: *EV* 4/466.

[2] IOAN PAUL AL II-LEA, *Centesimus annus* (01.05.1991), nr. 57: *EV* 13/251.

Aşadar este important de definit mai bine liniile de fond şi motivaţiile pe care se sprijină „propunerea" socială pe care Biserica o face creştinilor şi tuturor oamenilor de bunăvoinţă, invitându-i să se angajeze cu curaj în construirea unei noi societăţi.

1. Motivul unei „propuneri sociale"

Desigur, prima întrebare care trebuie pusă este în ce măsură este necesară şi posibilă o „propunere socială".

Există, mai ales, un motiv principal care stă la baza necesităţii de a elabora o propunere socială din care să se inspire construirea noii societăţi.

De fapt, în criza de tranziţie în care se află lumea, ispita cea mai primejdioasă este aceea de a ne lăsa cuprinşi de urgenţa de a găsi soluţii imediate la problemele grave care ne chinuiesc, pierzând din vedere cadrul de ansamblu, adică acţionând fără un proiect.

Un semn al acestei superficialităţi răspândite este tendinţa de a supraevalua importanţa „metodei" faţă de „substanţa" problemelor care trebuie tratate. De exemplu, continuă discuţia fără sfârşit despre „inginerie instituţională şi constituţională", ca şi cum substanţa problemelor constă, mai ales, în modul de a le trata!

În realitate, dacă lipseşte o cultură politică, fără un proiect comun de societate întemeiat pe valori etice larg împărtăşite, nici o „inginerie politică" (oricât ar fi de perfectă) nu va fi rezolutivă.

De aici vine urgenţa de a construi cel mai larg consens posibil în jurul liniilor de fond ale unei „propuneri sociale", adică în jurul valorilor unei comune „culturi etice politice", care să umple golul lăsat de sfârşitul ideologiilor. Acestea, bine sau rău, ofereau principii, valori şi orientări angajării unor întregi mase populare; erau purtătoare de tot atâtea viziuni despre societate, în dialectică între ele. Sfârşitul lor expune şi mai mult la acel „relativism etic", denunţat de Ioan Paul al II-lea, „care îi ia convieţuirii civile orice punct sigur de referinţă morală", lăsând-o în voia oricărui pericol[3]. Asupra acestei mari probleme a timpului nostru insistă mult Benedict al XVI-lea.

De aceea, astăzi, după ce s-a terminat perioada ideologică, ajungerea la un acord laborios cu privire la strategiile politice care trebuie urmate ar folosi la foarte puţin dacă ar trebui să lipsească un amplu consens cu privire la un proiect comun de societate care trebuie realizat.

Aşadar aceasta este adevărata trudă a timpului nostru: în golul de valori şi de modele, care caracterizează negativ acest început al celui de-al treilea mileniu, trebuie găsită o propunere socială, convingătoare şi larg

[3] IOAN PAUL AL II-LEA, *Veritatis splendor* (06.08.1983), nr. 101: *EV* 13/2784.

împărtășită în principiile de fond, în criteriile de judecată și în prioritățile operative esențiale, pentru a rezolva probleme deschise pe care secolul al XX-lea le-a lăsat ca moștenire generațiilor din cel de-al treilea mileniu. La provocări noi, care astăzi îi implică pe toți, trebuie cu toții împreună să dea un răspuns nou! Dar în ce măsură este lucrul acesta cu adevărat posibil?

2. „Propunerea socială" a Bisericii

Biserica, atât cât îi revine, oferă cu discursul său social, de fapt, o contribuție decisivă la discernământul care se impune astăzi în fața alegerilor care trebuie făcute pentru a elabora o nouă propunere de societate, o nouă civilizație.

Învățăturile sale sociale nu furnizează direct nici o soluție tehnică la problemele grave care ne chinuiesc; însă oferă un fundament moral care poate fi împărtășit chiar de toți oamenii de bunăvoință, pe care se poate construi împreună noul proiect al unei ordini sociale mai umane și fraterne.

Întregul sens al discursului social al Bisericii se poate rezuma tocmai într-o „propunere" concretă pe care Ioan Paul al II-lea o formulează astfel: „La criza de civilizație trebuie răspuns cu civilizația iubirii, întemeiată pe valorile universale de pace, solidaritate, dreptate și libertate, care au în Cristos deplina lor realizare"[4].

Această propunere nu vrea deloc (așa cum se tem unii) să restabilească o nouă formă de hegemonie culturală a Bisericii, după ce a pierdut-o pe cea politică, o dată cu sfârșitul „regimului de creștinătate".

Propunerea socială a Bisericii privind „civilizația iubirii", conținută în discursul social al Bisericii, se naște, în schimb, din conștiința că Biserica însăși are datoria de a oferi contribuția sa specifică (religioasă, etică și culturală), deoarece ea este expertă în umanitate, fiind depozitara misterului lui Cristos Dumnezeu-Om, care „îl dezvăluie pe deplin omului pe om"[5].

Or, evanghelia ne dezvăluie tocmai „că Dumnezeu este iubire și în același timp ne învață că legea fundamentală a perfecțiunii omenești – și, de aici, a transformării lumii – este noua poruncă a iubirii"; de aceea – conchide Conciliul – ni se dă certitudinea că „tuturor oamenilor le este deschisă calea iubirii și că strădania de a instaura fraternitatea universală nu este zadarnică", din orice parte ar veni ea[6].

Cu discursul său social, Biserica, de peste o sută de ani, continuă să insiste asupra viziunii despre om și despre societate inspirată din iubire,

---

[4] IOAN PAUL AL II-LEA, *Tertio millennio adveniente* (10.11.1994), nr. 52: *EV* 14/1807.

[5] *Gaudium et spes*, nr. 22: *EV* 1/1385. Prima enciclică a lui Benedict al XVI-lea, *Deus caritas est*, constituie o aprofundare prețioasă a acestui lucru care este inima creștinismului.

[6] *Gaudium et spes*, nr. 38: *EV* 1/1437.

adică din dreptate şi din solidaritate. Însă astăzi, după ce „regimul creştinătăţii" se poate considera depăşit definitiv, fie din punct de vedere istoric, fie din punct de vedere teologic, Biserica nu mai are îndoieli că această „propunere" nu este numai a sa; ea se va realiza numai printr-un cinstit dialog intercultural şi interreligios.

Astăzi, o nouă „propunere socială" poate să rezulte numai dintr-un schimb de valori culturale şi spirituale, în virtutea căruia fiecare oferă şi primeşte. Aşadar e vorba de a nu impune propriul proiect, ci de a realiza o întâlnire – întemeiată pe respectarea celuilalt – pentru a merge împreună.

Într-un paragraf bogat şi dens, a 34-a Congregaţie generală a Societăţii lui Isus („Parlamentul" Ordinului) îi angajează pe toţi iezuiţii să lucreze pentru o propunere socială creştină, printr-un sincer dialog intercultural:

> O tentativă sinceră – construită pe respect şi prietenie – de a lucra din interiorul experienţei comune pentru creştini şi necredincioşi, într-o cultură seculară şi critică, este singurul punct de plecare care poate avea succes. Slujirea noastră faţă de atei şi agnostici va fi ori o întâlnire de egali care dialoghează despre probleme comune, ori va fi zadarnică.

Concret, asta înseamnă că dialogul trebuie

> bazat pe o împărtăşire de viaţă, o angajare comună pentru dezvoltarea şi eliberarea omului, o împărtăşire de valori şi o coparticipare la experienţa umană. Prin dialog, culturile moderne şi postmoderne pot fi stimulate să se deschidă spre abordări şi experienţe care, deşi înrădăcinate în istoria umană, sunt noi pentru ele[7].

„Civilizaţia iubirii"
(*Compendiu*, nr. 579)

Speranţa creştină imprimă un mare elan angajării în domeniul social, deoarece le inspiră oamenilor încredere în posibilitatea de a construi o lume mai bună, cu conştiinţa că nu poate exista un „paradis pe pământ"[I]. Creştinii, în mod deosebit credincioşii laici, sunt îndemnaţi să se comporte astfel încât puterea evangheliei să strălucească în viaţa de toate zilele, în familie şi în societate. Ei se arată fii ai făgăduinţei dacă, statornici în credinţă şi speranţă, răscumpără clipa de faţă (cf. *Ef* 5,16; *Col* 4,5) şi aşteaptă cu răbdare mărirea ce va veni (cf. *Rom* 8,25). Această speranţă ei nu trebuie să o ascundă în adâncul sufletului, ci, printr-o continuă convertire şi prin lupta „împotriva conducătorilor acestei lumi a întunericului, împotriva duhurilor răului" (*Ef* 6,12), trebuie să o manifeste şi prin structurile vieţii pământeşti"[II]. Motivaţiile religioase ale acestei angajări nu sunt comune tuturor, însă convingerile

[7] *Decret* 4, nr. 23, în *Decretele Congregaţiei generale* 34 (1995) 77.

morale care decurg din ele constituie un punct de întâlnire între creştini şi toţi oamenii de bunăvoinţă.

[I] IOAN AL XXIII-LEA, *Mater et magistra*, în: *AAS* 53 (1961) 40.
[II] *Lumen gentium*, nr. 35.

3. Dialogul intercultural

În timp ce astăzi se insistă din diferite părţi asupra necesităţii dialogului intercultural, este important să nu ne facem iluzii. Nu este un lucru uşor. De fapt, rămân multe dificultăţi serioase, în special în ce priveşte confruntarea dintre cultura creştină şi cultura laică, deşi criza spirituală a timpului nostru a deschis, fără îndoială, posibilităţi inedite.

Dificultatea cea mai mare se află în faptul că şi cultura laică se întreabă cu privire la aceleaşi teme care sunt în centrul discursului social al Bisericii (raportul dintre raţiune, adevăr şi libertate, sensul vieţii umane şi al istoriei), însă pre-înţelegerea problemelor este diferită.

Pentru cultura laică, raţiunea este un absolut; ea face adevărul şi rămâne criteriul unic şi inapelabil. Istoria este pură „devenire", fără altă semnificaţie decât aceea pe care omul poate şi vrea să i-o dea. De aceea, tot ceea ce transcende raţiunea şi imanenţa istoriei nu interesează, este considerat neinfluent. Consecinţa inevitabilă este că, dacă nu există nici o realitate absolută, nici măcar omul, nici măcar conştiinţa sa, demnitatea sa şi viaţa sa nu sunt valori absolute, ci relative. În acest moment, libertatea nu este altceva decât posibilitatea de a satisface propriile dorinţe, de a face ceea ce se vrea, cu singura limită a respectării libertăţii celuilalt.

În schimb, pentru cultura creştină, raţiunea umană este *capax Dei*, este deschisă la cunoaşterea adevărului care o transcende, de care este luminată, pe care ea îl descoperă şi nu-l creează. Aşadar libertatea este sinonim al responsabilităţii în alegerile pe care omul le face, conformându-se voluntar normei etice ce transcende conştiinţa fiecăruia, deşi în ea se află sculptată în mod natural. Deci istoria nu este o „întâmplare", ci este un „plan" pe care Dumnezeu îl realizează cu Providenţa sa, făcând să-i slujească şi activitatea liberă şi inteligentă a omului. Evenimentele istorice sunt, desigur, schimbătoare şi contingente, dar există şi realităţi şi adevăruri absolute şi imutabile, care dau continuitate şi semnificaţie evenimentelor schimbătoare ale istoriei umane.

Această divergenţă de vederi cu privire la teme fundamentale a generat o lungă serie de neînţelegeri şi de ciocniri între cultura laică şi cultura creştină. Pe de o parte, oamenilor Bisericii le-a fost frică de nou; au înţeles destul de târziu că toleranţa, libertatea de conştiinţă, de gândire şi de exprimare, egalitatea tuturor confesiunilor religioase în faţa statului şi alte

„valori" ale culturii laice moderne nu numai că nu erau împotriva evangheliei, ci chiar erau în sintonie cu spiritul creştinismului. Însă, pe de altă parte, este cinstit să spunem că reprezentanţii culturii laice moderne au folosit adesea în mod impropriu, ideologic, ştiinţa şi noile valori de libertate, pretinzând să deducă din ele negarea de adevăruri religioase. Pentru a da exemple cunoscute de toţi, s-a greşit de o parte şi de alta, fie în *cazul Galilei*, când Biserica pretindea să deducă din Biblie concluzii ştiinţifice, negând că pământul se învârte în jurul soarelui, fie în cazul evoluţionismului darwinist, când cultura laică pretindea să deducă din ştiinţă concluzii de natură teologică, negând crearea şi spiritualitatea sufletului.

Un cinstit dialog intercultural ar fi putut să clarifice diferenţa celor două planuri (teologic şi ştiinţific) şi să evite neînţelegeri şi rupturi nenaturale între cultură şi credinţă. Desigur, nu toate dificultăţile par la fel de uşor de depăşit. De fapt, cum ar putea să se concilieze viziunea transcendentă şi spirituală despre om, despre viaţă şi despre istorie cu imanentismul, cu materialismul, cu raţionalismul absolut, cu negarea adevărurilor imutabile? E clar – aşa cum subliniază şi documentul citat al iezuiţilor –, creştinismul nu poate să nu desfăşoare un rol de conştiinţă critică:

> Trebuie să recunoaştem că evanghelia lui Cristos va provoca mereu rezistenţă, deoarece îi provoacă pe oameni şi cere de la ei o convertire a minţii, a inimii şi a comportamentului. Nu este greu de observat că o cultură care iubeşte modernitatea, caracterizată de ştiinţă şi tehnologie, cu accente adesea chiar raţionaliste şi secularizante, poate să fie distructivă faţă de valorile umane şi spirituale [...] Chemarea lui Cristos este mereu radical opusă valorilor care refuză transcendenţa spirituală şi promovează un mod de viaţă egoistă [...] Dacă viaţa creştină nu diferă clar de valorile modernităţii laice, nu va avea nimic special de oferit[8].

Şi totuşi, în pofida acestor dificultăţi grave, sfârşitul ideologiilor, pe de o parte, şi rezultatele doctrinare şi pastorale ale Conciliului, pe de altă parte, au netezit, de fapt, drumul către un dialog intercultural şi cu privire la teme care până mai ieri nu puteau fi propuse; de exemplu – şi nu e puţin lucru! –,

> una dintre cele mai importante contribuţii pe care o putem oferi culturii critice contemporane este să arătăm că nedreptatea structurală a lumii îşi are propriile rădăcini în sisteme de valori promovate de o cultură puternică modernă, care devine universală în impactul său[9].

Pe de altă parte, nu trebuie să uităm niciodată că orice cultură este mereu purtătoare (într-o oarecare măsură) de valori particulare şi universale.

[8] *Decret* 4, nr. 24.
[9] *Decret* 4, nr. 24.

De fapt, omul este incapabil să adere la eroarea pură, deoarece inteligența sa este făcută pentru adevăr. De aceea, orice elaborare culturală și orice ideologie (chiar și cele eronate) au mereu o parte de adevăr; și acest lucru face posibilă acceptarea, începerea unui drum comun, pornind de la ceea ce ne unește. Motivul este – a explicat Ioan Paul al II-lea în discursul său la ONU, la aniversarea a cincizeci de ani de la înființare – că

> orice cultură este un efort de reflecție asupra misterului lumii și îndeosebi al omului: este un mod de a da expresie dimensiunii transcendente a vieții umane. Inima oricărei culturi este constituită de apropierea sa de cel mai mare dintre mistere: misterul lui Dumnezeu[10].

Pentru același motiv, *Gaudium et spes* îi îndeamnă pe creștini ca, în dialogul cu celelalte culturi, să ia atitudinea nu numai a celui care dă, ci și a celui care ascultă și primește; de fapt – explică Conciliul –, „multe elemente de adevăr" se găsesc și la acei necredincioși „care cultivă înaltele valori umane fără a-l recunoaște încă pe autorul lor"[11].

Benedict al XVI-lea specifică:

> Credința sprijină rațiunea să-și împlinească mai bine datoria și să vadă mai bine ceea ce îi este specific. Aici se situează doctrina socială catolică: ea nu vrea să-i confere Bisericii o putere asupra statului. Nici nu vrea să le impună acelora care nu împărtășesc credința sa perspective și modalități de comportament care îi aparțin. Vrea să contribuie, pur și simplu, la purificarea rațiunii și să ajute pentru a face în așa fel încât ceea ce este drept să poată fi aici și acum recunoscut și apoi pus și în practică[12].

Astfel, astăzi, fiind încheiată perioada rigidelor absolutizări ideologice, cultura creștină și cultura laică pot să se confrunte cu seninătate, în căutare de valori împărtășite și de elemente comune de adevăr. O întâlnire care poate să fie rodnică. De exemplu: de ce nu s-ar putea ajunge împreună la reevaluarea corporeității, fără a cădea în materialism? Sau la a recunoaște valoarea rațiunii fără a cădea în raționalism? Sau a admite legitimitatea pluralismului fără a-l identifica cu agnosticismul? Sau a recunoaște laicitatea și autonomia realităților temporale fără a intra în laicism?

Dialog: criterii de discernământ
(*Compendiu*, nr. 569)

O situație emblematică privind exercitarea discernământului o constituie funcționarea sistemului democratic, conceput astăzi de mulți într-o perspectivă

[10] Ioan Paul al II-lea, *Discurs la ONU la a 50-a aniversare a înființării* (05.10.1995), nr. 9: *EV* 14/3248.
[11] *Gaudium et spes*, nr. 92: *EV* 1/1642.
[12] Benedict al XVI-lea, *Deus caritas est* (25.12.2005), nr. 28.

agnostică și relativistă, care conduce la ideea că adevărul este ca un produs determinat de majoritate și condiționat de considerente politice. Într-un astfel de context, discernământul este în mod cu totul obligatoriu atunci când are loc în domenii cum sunt obiectivitatea și exactitatea informațiilor, cercetarea științifică sau deciziile economice care influențează viața celor săraci sau în realități care fac trimitere la exigențe morale fundamentale la care nu se poate renunța, cum sunt sfințenia vieții, indisolubilitatea căsătoriei, promovarea familiei întemeiate pe căsătoria dintre un bărbat și o femeie.

În această situație sunt utile câteva criterii fundamentale: distincția și, în același timp, legătura dintre ordinea legală și ordinea morală; fidelitatea față de propria identitate și, totodată, disponibilitatea față de dialogul cu toți; necesitatea ca, în judecata și în angajarea socială, creștinul să facă referință la tripla și indisociabila fidelitate față de *valorile naturale*, respectând autonomia legitimă a realităților temporare; față de *valorile morale*, promovând conștiința dimensiunii etice intrinsece a fiecărei probleme sociale și politice; și față de *valorile supranaturale*, îndeplinindu-și misiunea în spiritul evangheliei lui Isus Cristos.

4. Dialogul interreligios

Totuși, dialogul intercultural este numai un aspect al elaborării unei „propuneri sociale" adecvate provocărilor celui de-al treilea mileniu. O altă contribuție indispensabilă trebuie să vină și de la dialogul interreligios.

Deja Conciliul – scrutând semnele timpurilor – a ajuns la concluzia necesității dialogului și a colaborării cu adepții celorlalte religii, dorind ca toți catolicii „să recunoască, să păstreze și să promoveze bunurile spirituale și morale, precum și valorile socio-culturale aflate la aceștia"[13]. Și dacă în decursul secolelor au existat dușmănii și disensiuni, acum însă „Conciliul îi îndeamnă pe toți ca, uitând trecutul, să se străduiască sincer pentru înțelegerea reciprocă și să apere și să promoveze împreună dreptatea socială, valorile morale, pacea și libertatea, spre binele tuturor oamenilor"[14].

Astăzi, după sfârșitul perioadei ideologice, lumea postmodernă are o nevoie mai urgentă ca niciodată să regăsească valori spirituale comune pe care să întemeieze proiectul unei noi societăți, al unei „case comune". La începutul celui de-al treilea mileniu se simte puternic nevoia de spiritualitate, așa cum atestă toate cercetările sociologice cu privire la cererea religioasă. De fapt – explică Ioan Paul al II-lea –, „lumea de astăzi e tot mai conștientă că soluționarea gravelor probleme naționale și internaționale nu e numai o chestiune de producție economică sau de organizare juridică

[13] *Nostra aetate*, nr. 2: *EV* 1/858.
[14] *Nostra aetate*, nr. 3: *EV* 1/860.

ori socială, ci necesită valori precise de ordin etic şi religios"[15]. Numai un fundament spiritual poate să acţioneze ca factor coagulant şi unificator al noii societăţi mondiale la nivel moral şi cultural, aşa încât să depăşească profundele diviziuni politice şi sociale produse de ideologii.

În acest moment, papa repetă invitaţia urgentă a Conciliului, actualizând-o – ca să spunem aşa – la urgenţa dramatică pe care o simţim cu toţii astăzi de a da un suflet etic noii societăţi care se naşte. De aceea, el adresează

> un apel Bisericilor creştine şi tuturor marilor religii din lume, invitându-le să dea o mărturie unanimă pentru convingerile comune despre demnitatea omului creat de Dumnezeu. Într-adevăr, sunt convins – conchide Ioan Paul al II-lea – că religiile vor avea, astăzi şi în viitor, un rol preponderent în păstrarea păcii şi în construirea unei societăţi demne de om[16].

Dialogul ecumenic şi interreligios
(*Compendiu*, nr. 535-537)

535. *Doctrina socială este un teren rodnic pentru a cultiva, pe plan ecumenic, dialogul şi colaborarea* care se realizează în diferite domenii la o scară largă: apărarea demnităţii persoanelor umane; promovarea păcii; lupta concretă şi eficientă împotriva mizeriilor timpului nostru, cum sunt foamea şi nevoia, analfabetismul, distribuirea inechitabilă a bunurilor şi lipsa de locuinţe. Această cooperare multiformă întăreşte conştiinţa fraternităţii în Cristos şi facilitează calea ecumenică.

536. *Pornind de la tradiţia comună a Vechiului Testament, Biserica Catolică ştie că poate dialoga cu fraţii evrei şi prin doctrina ei socială, pentru a construi împreună un viitor al dreptăţii şi al păcii pentru toţi oamenii, fii ai unicului Dumnezeu.* Patrimoniul spiritual comun favorizează cunoaşterea mutuală şi stima reciprocă, pe baza cărora poate creşte înţelegerea pentru depăşirea oricărei discriminări şi pentru apărarea demnităţii umane.

537. *Doctrina socială se caracterizează şi printr-un constant apel la dialog între toţi credincioşii religiilor lumii, pentru ca ei să ştie să caute împreună cele mai potrivite forme de cooperare*: religiile au de jucat un rol important în realizarea păcii, care depinde de angajarea comună pentru dezvoltarea integrală a omului. Biserica, în spiritul *întâlnirilor pentru rugăciune care au avut loc la Assisi*[1], continuă să invite credincioşii altor religii la dialog şi la promovarea în orice loc a unei mărturii eficace a valorilor comune ale întregii familii umane.

[1] 27 octombrie 1986, 24 ianuarie 2002

[15] Ioan Paul al II-lea, *Centesimus annus* (01.05.1991), nr. 60: *EV* 13/258.
[16] Ioan Paul al II-lea, *Centesimus annus*, nr. 60: *EV* 13/258.

5. O lectură teologică a istoriei

Totuşi, este important să spunem că motivele dialogului interreligios nu sunt numai de natură istorică şi etică. Ioan Paul al II-lea s-a preocupat să-i întemeieze necesitatea şi pe motive teologice mai profunde.

În Cristos – scrie el în enciclica *Redemptoris missio* – Dumnezeu cheamă la sine toate neamurile, voind să le împărtăşească plinătatea revelaţiei şi a iubirii sale. El se face prezent în multe feluri, nu numai indivizilor, ci şi popoarelor, prin bogăţiile lor spirituale, a căror exprimare principală şi esenţială este constituită de religii, chiar dacă acestea conţin lacune, insuficienţe şi erori[17].

De aceea, mişcarea ecumenică şi drumul spre înţelegerea fraternă, îndeosebi între marile religii monoteiste, trebuie văzute ambele în perspectiva misterului lui Cristos.

În acest sens, este de importanţă extremă lectura teologică, cu care Ioan Paul al II-lea a motivat decizia luată de el, personal, de întâlnire între reprezentanţii tuturor Bisericilor şi ai marilor religii monoteiste la Assisi, pe 27 octombrie 1986.

Nu există decât un singur plan divin pentru fiecare fiinţă umană care vine în această lume – a explicat papa Curiei Romane, pe 22 decembrie 1986. Un singur principiu şi scop, oricare ar fi culoarea pielii, orizontul istoric şi geografic în care i se întâmplă să trăiască şi să acţioneze, oricare ar fi cultura în care a crescut şi se exprimă[18].

De aceea, în măsura în care diferitele religii îi orientează pe fiecare om şi popoarele în coerenţă cu acest unic principiu şi cu acest unic scop, ele promovează şi unifică în acelaşi timp societatea umană. Ceea ce uneşte între ei oameni şi popoare este de natură ontologică şi răspunde la planul divin, în schimb, ceea ce dezbină este de natură contingentă, simplu umană:

Dacă ordinea unităţii este ceea ce provine de la creaţie şi de la răscumpărare, în acest sens este divină; diferenţele şi divergenţele, chiar dacă sunt religioase, provin, mai degrabă, de la un fapt uman şi trebuie să fie depăşite în progresul spre realizarea planului grandios de unitate care este la conducerea creaţiei.

Oamenii vor putea adesea să nu fie conştienţi de această radicală unitate de origine, de destinaţie, de inserare în acelaşi plan divin, chiar vor putea să simtă că nu pot fi depăşite diviziunile lor, dar – conchide papa – cu toate acestea, ei sunt incluşi în cel mai mare şi unic plan al lui Dumnezeu.

Unitatea universală, întemeiată pe evenimentul creaţiei şi al răscumpărării, nu poate să nu lase o urmă în realitatea şi în viaţa oamenilor[19].

---

17 IOAN PAUL AL II-LEA, *Redemptoris missio* (07.12.1990), nr. 55: *EV* 12/656.

18 IOAN PAUL AL II-LEA, *Discurs la Curia Romană*, în *L'Osservatore Romano* (22 decembrie 1986).

19 IOAN PAUL AL II-LEA, *Discurs la Curia Romană*.

Iată pentru ce dialogul intercultural şi interreligios nu trebuie considerat numai o „metodă" sau o „tactică" pastorală. El „face parte din misiunea evanghelizatoare a Bisericii"[20], nu numai pentru că de acum este o necesitate obiectivă, formată o dată cu schimbarea contextului istoric şi cultural din zilele noastre, ci, mai ales, deoarece categoria dialogului este centrală în însăşi revelaţia creştină şi deci în evanghelizare. „Revelaţia supranaturală pe care Dumnezeu însuşi a luat iniţiativa de a o instaura cu omenirea poate să fie reprezentată într-un dialog în care Cuvântul lui Dumnezeu se exprimă în întrupare şi apoi în evanghelie", scrie Paul al VI-lea în enciclica *Ecclesiam suam*.

> Este nevoie ca noi să avem mereu prezent acest inefabil şi foarte real raport dialogic oferit şi stabilit cu noi de către Dumnezeu [...], pentru a înţelege ce raport trebuie ca noi, adică Biserica, să încercăm să instaurăm şi să promovăm cu omenirea[21].

Aşadar dialogul interreligios este important din punct de vedere istoric şi necesar din punct de vedere teologic. Totuşi, el nu scuteşte de la vestirea explicită şi integrală a evangheliei, nici nu poate să ia locul acesteia: „Biserica nu vede vreo contradicţie între vestirea lui Cristos şi dialogul dintre religii. Însă ea simte nevoia de a le coordona în cadrul misiunii sale"[22].

De aceea, „propunerea socială" a unei civilizaţii a iubirii, deşi trebuie să se elaboreze prin dialogul „ecumenic" intercultural şi interreligios, nu poate să nu facă referinţă directă şi fidelă la vestirea evangheliei.

Astfel, se ajunge la inima problemei. Astăzi se impune o „nouă evanghelizare", într-un context istoric care propune din nou provocări şi dificultăţi asemănătoare, în multe aspecte, cu cele cu care a trebuit să se confrunte primele comunităţi creştine. Aşadar este necesar ca Biserica să se reînnoiască, înainte de toate, pe ea însăşi, pentru a parcurge cu credibilitate noile căi ale evanghelizării. Dar ce i se întâmplă astăzi Bisericii lui Cristos?

Într-un fel, se întorc timpurile apostolice. Şi Dumnezeu, care conduce Biserica sa, o purifică şi o readuce la puritatea de la începuturile evanghelice. Nu este prima dată când se întâmplă asta în istoria bimilenară a creştinismului. Dar este important pentru noi să fim conştienţi de asta, la acest început al celui de-al treilea mileniu.

---

[20] Ioan Paul al II-lea, *Redemptoris missio* (07.12.1990), nr. 55: *EV* 12/656.
[21] Paul al VI-lea, *Ecclesiam suam* (06.08.1962): *EV* 2/193.
[22] Ioan Paul al II-lea, *Redemptoris missio* (07.12.1990), nr. 55: *EV* 12/65.

7. O NOUĂ PRIMĂVARĂ CREŞTINĂ

> O privire la suprafaţă în lumea de astăzi dă impresia izbitoare a numeroase fapte negative ce pot duce la pesimism. Însă acest sentiment nu este justificat: avem încredere în Dumnezeu, Tată şi Domn, în bunătatea şi îndurarea lui. În apropierea celui de-al treilea mileniu al răscumpărării, Dumnezeu pregăteşte o mare primăvară creştină, care se întrezăreşte deja[1].

Cu aceste cuvinte – în dificila criză de tranziţie de la al doilea la al treilea mileniu – papa ne invită să vedem „semnele timpurilor", care, în pofida a toate, anunţă venirea unei societăţi noi şi, în acelaşi timp, o nouă perioadă a Bisericii, bogată în roade.

De fapt, sunt numeroase semnalele care indică timpul nostru ca unul dintre acele momente istorice excepţionale, când Dumnezeu intervine pentru a readuce Biserica la puritatea de la începuturi şi a o face ferment al unei civilizaţii noi.

Însă viaţa nu se reînnoieşte întorcându-ne, ci crescând. Deci nu e vorba de a regreta perioadele trecute. Mai degrabă, suntem chemaţi să pornim de la evanghelie, pentru a lua din ea lumină şi energii noi; să scuturăm de pe noi praful drumului; să căutăm plini de curaj noi căi de vestire şi de slujire; să construim viitorul cu toţi oamenii de bunăvoinţă.

Aşadar care sunt semnele cele mai elocvente care vestesc astăzi naşterea unei lumi noi şi o întoarcere a Bisericii la fervoarea de la începuturi?

Fără îndoială că Biserica trăieşte astăzi într-o „stare de purificare", adică într-o situaţie de sărăcie, de minoritate şi de diaspora, asemănătoare cu aceea în care au acţionat apostolii la începuturile creştinismului. În acelaşi timp, o lectură a „semnelor timpurilor", făcută cu credinţă, lasă să se întrevadă că noile scenarii ale celui de-al treilea mileniu netezesc calea pentru o „nouă evanghelizare" şi ne fac să revedem în zilele noastre mărturia şi profeţia timpurilor apostolice.

De fapt, şi lumea de astăzi se află într-o situaţie paradoxală: pe de o parte, nu este mai puţin departe de evanghelie decât era lumea păgână, dar, pe de altă parte, este mult mai aproape decât aceea de întâlnirea cu Cristos.

Să încercăm să vedem mai bine aceste aspecte paradoxale ale tranziţiei de la al doilea la al treilea mileniu creştin. Ele ne fac să înţelegem toată importanţa ca „propunerea socială" a Bisericii să fie considerată ca parte integrantă a noii evanghelizări.

---

[1] IOAN PAUL AL II-LEA, *Redemptoris missio* (07.12.1990), nr. 86: *EV* 12/717.

1. Neopăgânismul

Un prim aspect care apropie timpul nostru de cel al primilor creştini este prevalenţa unei culturi fără Dumnezeu, să-i spunem „neopăgână".

Lumea modernă, care se termină sub ochii noştri, ne lasă ca moştenire o societate care de mult timp a desfăcut orice raport dintre cultură şi credinţa religioasă. Umanismul, Renaşterea, Iluminismul, Revoluţia Franceză au fost tot atâtea etape ale unui proces de desfacere care a condus la laicism şi la secularizarea totală a culturii, chiar în ţări cu tradiţie creştină antică.

De fapt, în timpul modernităţii, raţiunea se depărtează de credinţă, revendică autonomia faţă de Dumnezeu, se autoproclamă ea însăşi „zeiţă". Se neagă faptul că ştiinţa şi religia pot să se întâlnească. Politica refuză orice legătură cu etica. Răspândirea noilor idei de libertate şi de toleranţă face să fie depăşită definitiv identificarea dintre „creştin" şi „cetăţean" (tipică regimului de creştinătate) şi-l pune în centrul vieţii sociale, pur şi simplu, pe om.

Cultura umanistă refuză inspiraţia creştină şi se încredinţează raţionalismului şi laicismului; metafizica este marginalizată, se abandonează filosofia fiinţei, pentru a ajunge apoi la nihilism şi la „gândirea slabă" din zilele noastre.

La rândul său, noua cultură ştiinţifică, dezlipită de religie şi de morală, se sprijină exclusiv pe metoda inductivă, până la întemeierea pozitivismului şi a scientismului: ceea ce depăşeşte simţurile şi verificarea ştiinţifică nu are nici o incidenţă socială; de aceea, religia trebuie considerată ca o simplă problemă subiectivă şi privată.

Cu toate acestea – notează Ioan Paul al II-lea –, nu lipsesc semne pozitive de speranţă, care deschid posibilităţi noi evanghelizării; şi papa citează, printre alte semnale, înseşi

> progresele realizate de ştiinţă, de tehnică şi, mai ales, de medicină în slujba vieţii umane; cel mai viu simţ de responsabilitate faţă de ambient; eforturile pentru a restabili pacea şi dreptatea oriunde ele sunt încălcate; voinţa de reconciliere şi de solidaritate între diferite popoare, îndeosebi în raporturile complexe dintre nordul şi sudul lumii[2].

Aşadar modernitatea se prezintă ca o experienţă în sine ambivalentă şi contradictorie. Pe de o parte, lumea modernă a realizat impunătoare structuri economice, tehnice şi sociale, înmulţind cantitatea de bunuri produse, dându-i omului mai multă „avere"; însă, pe de altă parte, pierderea inspiraţiei etice şi spirituale a creat noi forme de sărăcie şi de marginalizare, mortificându-l pe om în „fiinţa" sa.

---

[2] Ioan Paul al II-lea, *Tertio millennio adveniente* (10.11.1994), nr. 46: *EV* 14/1800.

Pe de o parte, lumea modernă a creat spații și structuri formale de libertate și de democrație, obținând valori importante cum sunt laicitatea, toleranța, pluralismul, libertatea de gândire, de conștiință și de religie; însă, pe de altă parte, a eliberat forțe negative care în multe cazuri au zădărnicit cuceririle făcute.

Pe de o parte, civilizația modernă a dat viață organismelor internaționale de dreptate și de pace; pe de altă parte, a înmulțit războaiele, a accelerat cursa înarmărilor, a creat coșmarul atomic. Chiar și rezultatele extraordinare obținute de biologie, de genetică și de științele medicale, în loc să fie motiv de viață, amenință să se schimbe în motiv de moarte.

În concluzie, trebuie să recunoaștem că tentativa lumii moderne de a rupe raportul dintre cultură, etică și religie și de a înlocui inspirația creștină cu ideologiile de masă s-a terminat cu răspândirea viziunii materialiste și secularizate a vieții și a societății. Suntem în prezența unei culturi fără Dumnezeu, pe care nu este exagerat s-o definim „neopăgână". Ea, ca și păgânismul antic, preamărește devierile morale, violența, banul și puterea. Însă, mai ales, a demonstrat pe larg că este incapabilă să realizeze o societate umană mai fericită, liberă și dreaptă. Și, dacă este adevărat că ne-a permis să „avem" mai mult, ne-a condamnat însă să „fim" mai puțin!

Provocările radicale ale omenirii astăzi
(*Compendiu*, nr. 16 ș.u.)

16. *Întrebările fundamentale ce însoțesc încă de la început cursul vieții oamenilor devin în timpurile noastre și mai pregnante din cauza vastității provocărilor, a noutății scenariilor, a alegerilor decisive pe care generațiile actuale sunt chemate să le împlinească.* Prima dintre cele mai mari provocări în fața cărora se află omenirea de astăzi este cea *a adevărului însuși despre ființa-om.* Granița și raportul dintre natură, tehnică și morală constituie probleme ce ating în mod decisiv responsabilitatea personală și comunitară în ceea ce privește atitudinile ce trebuie luate față de ceea ce omul este, față de ceea ce poate face și față de ceea ce trebuie să fie. O a doua provocare vine din partea *înțelegerii și gestiunii pluralismului și a diferențelor* la toate nivelurile: de gândire, de opțiune morală, de cultură, de adeziune religioasă, de filosofie a dezvoltării umane și sociale. A treia provocare este *globalizarea,* care are un sens mult mai larg și mai profund decât cel doar economic; aceasta, pentru că în istoria noastră s-a deschis o epocă nouă ce privește destinul umanității.

17. *Ucenicii lui Isus Cristos se simt implicați de aceste întrebări, le poartă și ei în inima lor și vor să se angajeze, împreună cu toți oamenii, în căutarea adevărului și a sensului existenței personale și sociale. La această căutare ei contribuie*

cu mărturia lor generoasă față de darul pe care l-a primit omenirea: Dumnezeu le-a făcut cunoscut Cuvântul său în decursul istoriei, el însuşi a intrat în istorie pentru a dialoga cu omenirea şi pentru a descoperi planul de răscumpărare, de dreptate şi de fraternitate. În Fiul său, Isus Cristos, devenit om, Dumnezeu ne-a eliberat de păcat şi ne-a arătat calea pe care trebuie să mergem şi scopul spre care să ne îndreptăm.

2. Biserica – „turmă mică"

Dacă pentru lume s-a terminat modernitatea, pentru Biserică s-a terminat „creştinătatea".

Excluderea lui Dumnezeu şi respectiva secularizare a culturii şi a obiceiurilor fac în aşa fel încât, după lunga perioadă de recunoaştere oficială a religiei – perioada aşa-numită „creştinătate" –, Biserica şi creştinii de astăzi sunt în minoritate, cu riscul de a deveni tot mai marginali în societate. Şi acest lucru propune din nou datoria de a fi „sare" evanghelică.

La acest climat cultural potrivnic (alimentat de spiritul critic modern, de mentalitatea ştiinţifică şi de marile curente ale gândirii laice) trebuie adăugate, pe de o parte, criza certitudinilor etice (care nu a cruţat valori fundamentale cum ar fi viaţa umană şi familia) şi, pe de altă parte, înrădăcinarea prejudecăţilor împotriva religiei (îndeosebi împotriva creştinismului şi a Bisericii), acuzată că este alienantă sau, cel puţin, că acţionează ca o frână sau contrastează cu cele ce sunt definite „cuceriri civile": avortul, iubirea liberă, homosexualitatea, eutanasia, manipularea genetică.

Toate cercetările sociologice recente mai serioase concordă în prezentarea unei căderi puternice a credinţei chiar în regiuni şi în ţări tradiţional creştine[3].

Pentru a aduce exemplul Italiei, unde este centrul creştinătăţii, este adevărat că peste 80% din cei botezaţi afirmă că sunt conştienţi de propria apartenenţă la Biserică; totuşi – aşa cum explică cardinalul Martini –, acest fapt trebuie analizat cu atenţie. În realitate, „creştinii limfei" (aşa îi defineşte arhiepiscopul de Milano pe botezaţii cu adevărat angajaţi, pe militanţi) ajung abia la 8%. Aşadar Biserica italiană se află în condiţia de „a trebui să îngrijească din punct de vedere pastoral o majoritate, bazându-se totuşi pe o minoritate de angajaţi şi de convinşi puternic", însă minoritate care se află în faţa

[3] În anii 1990-1992, Fundaţia *European Value Systems Study Group*, în colaborare cu universităţi şi institute specializate din toată Europa, a făcut o cercetare atentă asupra religiozităţii europenilor, cf. R. GUBERT, ed., *Persistenze e mutamenti dei valori degli italiani nel contesto europeo*, Reverdito, Trento 1992; vezi şi *La religione degli europei. Fede e società nell'Europa di fine millennio*, I-II, Fondazione Agnelli, Torino 1992-1993.

ariilor culturale de credincioşi destul de neomogene, influenţate de gândire şi practică laicistă, care au nevoie de o evanghelizare reînnoită pentru a putea fi implicate într-un proces de fermentare a societăţii cu valorile evanghelice autentice[4].

Totuşi, aspectul cu adevărat îngrijorător al crizei nu se află atât în cifre, deja elocvente în sine, cât, mai ales, în ceea ce ele presupun şi revelează: adică o gravă slăbire a credinţei, care merge în acelaşi pas cu respingerea autorităţii spirituale a Bisericii. Este foarte semnificativ că 76% cred liniştiţi că pot fi buni catolici, chiar neacceptând învăţătura magisteriului ecleziastic despre teme fundamentale cum sunt cele ale vieţii, familiei şi, în special, ale moralei sexuale. Astfel, majoritatea foarte mare (de la 70% la 80%) se consideră favorabilă contracepţiei, nu condamnă divorţul, convieţuirea liberă, raporturile prematrimoniale, masturbarea[5].

Aceste date (şi altele care s-ar putea adăuga cu uşurinţă) permit să conchidem că astăzi Biserica, înţeleasă ca realitate de credinţă, riscă să devină tot mai marginală în viaţa societăţii. Religia se reduce la o problemă subiectivă şi privată; scade incidenţa sa socială, cu perspectiva ca credinţa creştină trăită şi mărturisită public să devină un fenomen de *elită*, rezervat unor grupuri alese de credincioşi, în timp ce adeziunea la evanghelie continuă să piardă progresiv dimensiunea sa vizibilă, comunitară şi inspiratoare de cultură civică.

La nivel planetar, cu excepţia câtorva regiuni din estul şi din sudul lumii, lucrurile nu sunt altfel. A se adăuga grava criză a vocaţiilor, care face total nepotrivit numărul „apostolilor”, redus drastic şi de îmbătrânire şi de abandonuri. Sinodul episcopilor din anul 1994 nu şi-a ascuns această realitate:

> Membrii institutelor de viaţă consacrată şi ai societăţilor de viaţă apostolică depăşesc din belşug cifra de un milion, dar constituie un grup minoritar în mijlocul poporului lui Dumnezeu. În termeni statistici ei sunt 0,12% din membrii

[4] C.M. Martini, „La linfa e l'albero”, *Aggiornamenti Sociali* 3 (1996) 246, 248. Cardinalul Martini, analizând ulterior faptul în ansamblu, distinge: 44% sunt „creştini ai măduvei” (frecventează cu o anumită regularitate biserica, dar nu colaborează în mod stabil, nici nu urmează cu fidelitate învăţătura morală şi socială a Bisericii); 33% sunt „creştini ai scoarţei cerebrale” (trăiesc la marginea comunităţii creştine, participă numai la marile sărbători, la înmormântări, la căsătorii şi acceptă binecuvântarea pascală a casei); 8% sunt „creştini ai muşchiului şi ai lichenilor” (stau în afara plantei, cu câteva contacte sporadice cu Biserica, numai în anumite momente ale vieţii); în sfârşit, 7% deşi fiind botezaţi, se declară total străini de Biserică (*Ibid.*, 245 ş.u.).

[5] Aceste date fac referinţă în sine la situaţia din Roma, care însă este total asimilabilă celei din celelalte oraşe italiene mari. Au fost prezentate oficial la Adunarea generală a CEI (22-26 mai 1995) şi reluate apoi în volumul: *La religiosità in Italia*, Mondadori, Milano 1993; vezi şi cercetarea: ISPES, *L'Italia cattolica. Fede e pratica religiosa negli anni Novanta*, Vallecchi, Firenze 1991.

Bisericii Catolice; în ansamblu, 72,55% din persoanele consacrate sunt femei, 27,5% sunt bărbați. Majoritatea este constituită din femei și din frați laici, deci este laicală circa 82,2%; numai 17,8% este constituită din preoți sau diaconi[6].

Iată așadar realitatea: Biserica și creștinii de astăzi sunt o minoritate mică în cadrul unei societăți și al unei culturi pe larg descreștinate și neopăgâne.

Însă pentru Biserică „a fi minoritate" nu este un rău; este condiția sa nativă. Cu condiția ca acela care este creștin să fie cu adevărat ca atare, în mod autentic și credibil. De fapt, Biserica – „turmă mică" (*Lc* 12,32) – nu s-a născut pentru a fi aluat, ci pentru a fi plămadă. Ori de câte ori, de-a lungul secolelor, ea tinde să devină majoritate, bogată sau puternică, Duhul care o conduce își asumă rolul de a o conduce din nou la sărăcia și la curăția de la începuturi.

Însă „minoritate" nu este sinonim cu „marginalitate". Plămada în aluat este, desigur, „minoritate", însă pentru aceasta nu este „marginală", dacă este bună; de fapt, este destinată să fermenteze tot aluatul. La fel, sarea – pentru a folosi cealaltă imagine evanghelică – este „minoritate", însă pentru aceasta misiunea sa nu este „marginală", în afară de cazul în care devine insipidă; de fapt, este destinată să dea gust întregii mâncări.

Iată pentru ce Ioan Paul al II-lea, observând în dificultățile prezente mâna Providenței care conduce istoria, invita Biserica să nu se teamă, ci, mai degrabă, să colaboreze activ la propria purificare, începând cu recunoașterea și părerea de rău pentru slăbiciunile fiilor săi:

> Biserica – spune papa – să devină mai conștientă de păcatul fiilor săi, în amintirea tuturor împrejurărilor în care, în decursul istoriei sale, aceștia s-au îndepărtat de spiritul lui Cristos și de Evanghelia lui, înfățișând lumii nu mărturia unei vieți inspirate de valorile credinței, ci priveliștea unor moduri de a gândi și de a acționa care erau adevărate forme de contramărturie și de scandal[7].

Așadar papa îndeamnă Biserica și pe creștinii de astăzi să înfrunte cu mângâiere și cu curaj această fază de încercare. Ca întotdeauna, crucea pregătește o nouă perioadă de har:

> Ea [Biserica] nu poate trece pragul noului mileniu fără să-și îndemne fiii să se purifice, în căință, de erori, de infidelități, de incoerențe, de încetineli. Recunoașterea slăbiciunilor de ieri este un act de loialitate și de curaj, care ne ajută să ne întărim credința, care ne face să percepem ispitele și dificultățile de azi și ne pregătește să le înfruntăm[8].

---

[6] SINODUL EPISCOPILOR 1994, a IX-a Adunare generală obișnuită: *Viața consacrată și misiunea sa în Biserică și în lume. Instrumentum laboris*, nr. 8.

[7] IOAN PAUL AL II-LEA, *Tertio millennio adveniente* (10.11.1994), nr. 33: *EV* 14/1771.

[8] IOAN PAUL AL II-LEA, *Tertio millennio adveniente*, nr. 33: *EV* 14/1771.

3. Ispite de ieri şi de astăzi

Ispitele cu care se confruntă Biserica şi creştinii de astăzi reprezintă un alt aspect care face asemănător timpul nostru cu cel din prima evanghelizare apostolică.

Ispita cea mai veche care revine în mod punctual este aşa-numita *fuga mundi*. În faţa degenerărilor consumismului, nihilismului şi ale unei culturi radicale incapabilă de solidaritate adevărată, renaşte în unii dorinţa de a se rupe de lume, adică revine preocuparea de a ţine sarea evanghelică bine închisă în solniţă, pentru a evita ca în contact cu lumea să se strice sau să-şi piardă gustul.

Această ispită se regăseşte deja la începuturile creştinismului, în gestul celor care preferau deşertul în locul oraşului păgân şi refuzau brâul militar, convinşi că era periculos (dacă nu imposibil) să împace slujirea lui Dumnezeu cu slujirea *polis*-ului şi a împăratului.

Ei bine, aceeaşi atitudine de refuz revine astăzi în mulţi creştini, în faţa pretenţiei culturilor „neopăgâne" de a-l expulza pe Dumnezeu din viaţa societăţii: nu este mai bine să se facă din Biserică o fortăreaţă închisă, să se ridice punţi mobile, să se gândească la mântuirea proprie şi să păstreze curată credinţa, fără a căuta în mod inutil dialogul cu viziuni anticreştine despre lume, vrednice numai de condamnare?

Din păcate, istoria a demonstrat deja pe larg că acest tip de *fuga mundi* – adică preocuparea de a păstra sarea evanghelică în solniţă, ca să nu se strice –, pe de o parte, nu a folosit la creşterea omului şi a societăţii, care, dimpotrivă, lăsaţi în voia sorţii, au ajuns să piardă total dimensiunea transcendentă a vieţii şi însuşi sensul existenţei şi al valorii sale; pe de altă parte, incomunicabilitatea cu lumea nu a folosit nici Bisericii şi a ajuns să alimenteze în creştini o viziune deformată şi pesimistă despre realităţile pământeşti şi despre istorie, care a împiedicat să se perceapă ceea ce creştea bun şi adevărat în conştiinţă şi în obiceiuri, în direcţia evangheliei.

O a doua ispită, care revine astăzi, este opusă celei dintâi: este ispita integrismului, adică trufia de a transforma pământul în sare. Aşa o descrie Paul al VI-lea în enciclica *Ecclesiam suam*: este pretenţia Bisericii „de a se apropia aşa de mult de societatea profană, încât să încerce să ia de la ea influenţă preponderentă sau chiar să exercite asupra ei o stăpânire teocratică"[9].

Integrismul, care a fost ispita tipică a „creştinătăţii", astăzi se propune din nou sub formă de fundamentalism religios, adică pretenţia de a impune altora propria credinţă, propria concepţie despre bine şi despre adevăr. „Nu de acest tip este adevărul creştin", reacţionează cu putere Ioan Paul al II-lea

[9] PAUL AL VI-LEA, *Ecclesiam suam* (06.08.1962): *EV* 2/195.

în enciclica *Centesimus annus*: de fapt, Biserica „nu caută nicidecum să închidă în cadrul unui model rigid schimbătoarea realitate social-politică", ci recunoaşte „că viaţa omului se realizează în istorie în condiţii variate"[10].

Totuşi, astăzi ispita cea mai periculoasă este a treia: atunci când, pentru a face mai acceptabil creştinismul, se diluează aşa de mult sarea evanghelică încât se face insipidă şi fără gust.

Ioan Paul al II-lea, în enciclica *Redemptoris missio*, o descrie în mod eficace astfel:

> Există astăzi ispita de a reduce creştinismul la o înţelepciune pur omenească, un fel de ştiinţă de a trăi bine. Într-o lume puternic secularizată s-a petrecut o secularizare treptată a mântuirii, lupta ducându-se pentru om, ce-i drept, dar pentru un om micşorat, redus la simpla lui dimensiune orizontală. În schimb, noi ştim că Isus a venit să ne aducă mântuirea integrală, ce cuprinde omul întreg şi pe toţi oamenii, deschizându-le orizonturile minunate ale filiaţiei divine[11].

Aşadar ispita este de a reduce religia la un vag simţ al transcendenţei, care adesea ajunge în sectarism, în superstiţie, în practica magiei şi în forme ezoterice de religiozitate.

4. „Religia civilă"

Cercetările sociologice recente şi experienţa însăşi arată că în cultura occidentală, secularizată şi laicizată, are loc de ceva timp o întoarcere a atenţiei spre religie în general şi spre religia creştină în special. Adică îşi dau seama că religia are o importanţă socială proprie. Fiind depăşite neîncrederile legate de folosirea ei deviată care s-a făcut în trecut (pentru care Biserica cere iertare astăzi), se recunoaşte că religia dă în schimb stabilitate şi coeziune vieţii civile, se opune violenţei, favorizează pacea. De aceea, de fapt sunt depăşite vechile motive ale Iluminismului, care – în faţa abuzurilor făcute în numele lui Dumnezeu – a recurs la „laicitate" ca la o instanţă a raţiunii universale externă religiei, reducând-o pe aceasta din urmă la un simplu fenomen privat.

Este o evoluţie, desigur, pozitivă, dar nu fără probleme. De fapt, există riscul ca religia să fie văzută, mai ales, ca un suport util pentru obţinerea de finalităţi civile, cu posibilitatea unor noi instrumentalizări reciproce în raportul dintre stat şi Biserică, asemănătoare cu acelea care au caracterizat vechea „creştinătate". Dauna mai mare ar suferi-o Biserica. De fapt – aşa cum scrie E. Bianchi –, reducerea religiei la un fenomen cultural şi civil face să se nască

---

[10] IOAN PAUL AL II-LEA, *Centesimus annus* (01.05.1991), nr. 46: *EV* 13/223.

[11] IOAN PAUL AL II-LEA, *Redemptoris missio* (07.12.1990), nr. 11: *EV* 12/571.

un creştinism până acum inedit (probabil că se poate defini postcreştin), care [...] nu mai vrea să fie judecat dacă este sau nu *evanghelic*; un creştinism care preferă să fie declinat ca *religie civilă*, capabilă să furnizeze un suflet societății, o coeziune identităților politice, devenind astfel acea morală comună care astăzi pare că ar putea fi dedusă numai pornind de la religii. În această optică se pare că unicul interes este ca Biserica să reprezinte un element central din viața societății, şi puțin contează dacă asta înseamnă că evanghelia îşi pierde primatul, că nu mai eexistă posibilitatea de profeție, că ajung să prevaleze logici de putere[12].

E vorba de un pericol real, spre care împing aşa-numiții „atei evlavioşi". Sunt câțiva intelectuali şi figuri instituționale ilustre care, deşi se declară necredincioase (şi eventual au luptat împotriva Bisericii până mai ieri), astăzi – în fața proceselor de secularizare şi de fragmentare spirituală care însoțesc afirmarea unei societăți multietnice şi multireligioase – văd în creştinism un bastion în apărarea identității şi culturii occidentale, cu care îl identifică. Această viziune instrumentală a creştinismului stinge, de fapt, profeția evanghelică. De aceea, este lamentabil că nu-şi dau seama acei ecleziastici şi acele mişcări care sunt în mod deschis de partea „ateilor evlavioşi".

În contextul „religiei civile" se înțeleg mai bine riscurile pe care le comportă practica, instaurată în Italia după dispariția Democrației Creştine şi sfârşitul unității politice a catolicilor, prin care ierarhia tinde să-şi gestioneze raporturile cu guvernul, intervenind uneori cu privire la aspectele legislative ale problemelor care înainte erau lăsate – aşa cum este corect – pe seama medierii politicienilor. Desigur, nimeni nu-i poate împiedica pe episcopi să se adreseze şi responsabililor binelui comun, îndeosebi atunci când sunt în discuție exigențe etice fundamentale, cum sunt cele referitoare la persoană, la viață, la familie. Este o datorie a lor, care face parte din misiunea Bisericii de a lumina şi a forma conştiințele pe planul etic şi pe cel religios. Totuşi, păstorii nu trebuie să ia locul laicilor, cărora le revine responsabilitatea de a face medierile necesare de la principii la practica politică.

De la preoți – spune Conciliul al II-lea din Vatican – laicii să aştepte lumină şi forță spirituală. Dar să nu creadă că păstorii lor sunt întotdeauna atât de competenți încât să aibă la îndemână soluții concrete ori de câte ori se iveşte o problemă, oricât de gravă, şi nici că aceasta este misiunea lor: să-şi asume, mai degrabă, ei înşişi răspunderea, luminați de înțelepciunea creştină şi urmând cu atenție şi respect învățătura Magisteriului[13].

---

[12] E. BIANCHI, „Chi minaccia il cristianesimo?", *La Stampa* (23 iulie 2005). Pentru o reconstruire istorică şi teologică a fenomenului, cf. J. RATZINGER, „Lettera a Marcello Pera", în J. RATZINGER – M. PERA, *Senza radici. Europa, Relativismo, Cristianesimo, Islam*, Mondadori, Milano 2005[6], 97-122.

[13] *Gaudium et spes*, nr. 43: *EV* 1/1455.

Mai recent, Congregaţia pentru Doctrina Credinţei confirmă:

Nu este misiunea Bisericii să formuleze soluţii concrete – şi cu atât mai puţin soluţii unice – pentru chestiuni temporale pe care Dumnezeu le-a lăsat judecăţii libere şi responsabile a fiecăruia, chiar dacă este dreptul şi obligaţia sa să pronunţe judecăţi morale cu privire la realităţi temporale atunci când acest lucru este cerut de credinţă sau de legea morală[14].

Deci este important, cât priveşte magisteriul, să evite – şi în ton, şi în formă – să dea impresia că el vrea să „dicteze legi" statului sau să atenteze la laicitatea sa. Acest lucru ar face doar să acrediteze ulterior ideea unei „religii civile". În acelaşi timp, cât priveşte statul, trebuie reafirmat că autonomia faţă de sfera religioasă nu înseamnă deloc autonomie faţă de sfera morală, aşa cum propun, în schimb, teoriile etice procedurale, susţinând o neutralitate (numai aparentă) a dreptului. De aceea, nu are sens şi este greşit a defini „confesională" apărarea din partea Bisericii a exigenţelor etice, care concordă apoi cu principiile laice pe care se întemeiază democraţia: respectarea persoanei, libertatea, solidaritatea, egalitatea drepturilor, dreptatea şi pacea. Cu alte cuvinte, politica este laică, sunt laice valorile din care ea se inspiră, sunt laice finalităţile la care tinde. De aceea, vor fi laice şi alegerile pe care catolicii sunt chemaţi să le facă în politică împreună cu toţi oamenii de bunăvoinţă şi în coerenţă cu inspiraţia lor religioasă.

Colaborarea dintre Biserică şi comunitatea politică
(*Compendiu*, nr. 425)

425. *Autonomia reciprocă a Bisericii şi a comunităţii politice nu comportă o separare exclusivă a colaborării lor*: amândouă, deşi sub formă diferită, sunt în serviciul vocaţiei personale şi sociale a aceloraşi oameni. În realitate, Biserica şi comunitatea politică se exprimă în forme de organizare care nu sunt scopuri în sine, ci în serviciul omului, pentru a face posibil ca el să-şi exercite pe deplin drepturile, inerente identităţii lui de cetăţean şi creştin, şi de a îndeplini corect datoriile corespunzătoare. Biserica şi comunitatea politică „îşi vor exercita acest serviciu în folosul tuturor cu atât mai mare eficacitate cu cât amândouă vor cultiva mai mult o cooperare reciprocă sănătoasă, ţinând seama şi de împrejurările de timp şi de loc"[1].

[1] *Gaudium et spes*, nr. 76.

[14] CONGREGAŢIA PENTRU DOCTRINA CREDINŢEI, *Notă doctrinală cu privire la câteva chestiuni referitoare la angajarea şi comportamentul catolicilor în viaţa politică*, nr. 3: *Regno-documenti* 48 (3/2003) 72.

Însă ar fi miopie gravă a descrie timpul nostru numai ca o perioadă de ispite, de devieri şi de pericole pentru credinţă. O lectură atentă a „semnelor timpurilor" arată clar că nu lipsesc şi motive clare de speranţă, care vestesc venirea unei societăţi mai bune şi a unei noi primăveri creştine.

5. Semne de speranţă

Semne de speranţă apar chiar din interiorul contradicţiilor care însoţesc începuturile celui de-al treilea mileniu. Poate că niciodată Biserica nu a fost chemată să facă un discernământ aşa de angajant, în mijlocul unor transformări aşa de profunde şi rapide.

Acum nu este îndoială că multe dintre schimbările sociale conţin un mesaj din partea lui Dumnezeu. Cum să nu observăm aurora unei lumi mai bune în căderea zidurilor despărţitoare, în depăşirea blocurilor ideologice şi militare care au ţinut îndelung omenirea dezbinată şi cu respiraţia tăiată? Cum să nu considerăm un motiv de speranţă procesele de mondializare care tind treptat să facă din popoarele pământului o unică familie?

Desigur, nu în măsură mai mică, şi în viaţa Bisericii sunt prezente astăzi multe „semne de speranţă", care trebuie primite ca un mesaj al lui Dumnezeu şi care-i fac pe creştinii din noile timpuri să retrăiască acelaşi climat apostolic din prima evanghelizare.

Ioan Paul al II-lea ne atrage atenţia cu privire la câteva dintre aceste „semne de speranţă" şi citează îndeosebi, printre altele: „Cea mai atentă ascultare a glasului Duhului prin primirea carismelor şi promovarea laicatului, dedicarea intensă pentru cauza unităţii tuturor creştinilor, spaţiul dat dialogului cu religiile şi cu cultura contemporană"[15].

În special, e importantă conştiinţa de a trăi o perioadă carismatică din istoria Bisericii, deschisă cu Conciliul al II-lea din Vatican. Carisma cea mai semnificativă este experienţa că cuvântul lui Dumnezeu este sământă vie, ba chiar este Persoană vie, care cheamă, converteşte şi vindecă, cu aceeaşi putere din primele timpuri creştine. E suficient să privim la înflorirea extraordinară pe care cuvântul lui Dumnezeu o produce – în orice parte a lumii – în mişcări de spiritualitate, de mărturie şi de slujire evanghelică, mai ales, faţă de săraci şi marginalizaţi. Şi ce să spunem despre efectele extraordinare ale „rugăciunii de vindecare", a cărei practicare creşte în rândul poporului lui Dumnezeu şi realizează vizibil „semnele" prezise de Isus: „Vor pune mâinile peste cei bolnavi şi aceştia se vor vindeca" (*Mc* 16,15 ş.u.)?

Papa consideră ca un semn de speranţă şi mişcarea ecumenică, adică drumul creştinilor spre unitatea pentru care Cristos s-a rugat. În faţa crizei de

[15] Ioan Paul al II-lea, *Tertio millennio adveniente* (10.11.1994), nr. 46: *EV* 14/1800.

valori, în fața pierderii certitudinilor etice și a pericolului relativismului moral, Bisericile descoperă că au în comun natura și misiunea de „cetate așezată pe munte" care nu se poate ascunde și de „lumină așezată în sfeșnic" care face lumină celor care sunt în casă (cf. *Mt* 5, 14 ș.u.). Deci dialogul ecumenic nu este o tactică pastorală, impusă de condițiile istorice schimbate. Este mult mai mult. E vorba de a realiza în mod deplin natura și misiunea unitară a comunității ecleziale, implorată de Cristos însuși, „pentru ca lumea să creadă" (*In* 17,21).

În sfârșit, nu se poate omite să se amintească un alt motiv de speranță, asupra căruia papa revine des și în care vede un alt semn sigur al noii primăveri a Bisericii: întoarcerea martirilor.

> Biserica din primul mileniu – scrie Ioan Paul al II-lea – s-a născut din sângele martirilor: *Sanguis martyrum, semen christianorum*. [...] La sfârșitul celui deal doilea mileniu, Biserica a devenit din nou Biserică de martiri. Persecuțiile față de credincioși – preoți, călugări și laici – au realizat o mare însămânțare de martiri în diferite părți ale lumii.

„S-au întors martirii", continuă papa. Așa cum „Biserica din primele secole s-a străduit să fixeze în martirologii corespunzătoare mărturia martirilor", tot așa, „nu trebuie să se piardă în Biserica de astăzi mărturiile martirilor din timpurile noi"[16].

În enciclica *Veritatis splendor*, Ioan Paul al II-lea dedicase deja o atenție deosebită acestei teme a martiriului[17]. Și făcuse asta adăugând o subliniere importantă, prin care el recunoaște o semnificație nouă martiriului de astăzi față de cel de ieri. De fapt, papa pare să pună accentul mai mult pe mărturia iubirii decât pe mărturia credinței ca motiv al martiriului: „Dragostea – spune el – după exigențele radicalismului evanghelic îl poate duce pe credincios la mărturia supremă a martiriului"[18].

Adică martirii din timpurile noi sunt uciși nu atât *in odium fidei*, cât, mai ales, *in odium amoris*. Sfântul Maximilian Kolbe nu a fost ucis pentru că a crezut, ci pentru că a iubit luând locul unui condamnat la moarte în lagărul nazist. *Cavaleriile morții* l-au ucis pe altar pe mons. Oscar Romero, arhiepiscop de San Salvador, nu din ură față de adevărurile de credință mărturisite de el, ci pentru că, iubindu-i pe *campesinos*, cerea pentru ei o viață demnă de fii ai lui Dumnezeu. Părintele Pino Puglisi, paroh în cartierul Brancaccio din Palermo, a fost ucis de mafie nu pentru că era slujitor al lui Dumnezeu, ci pentru că mafia nu putea să tolereze ca el, cu iubirea și cuvântul, să scoată lumea din sclavia mafiei.

---

[16] IOAN PAUL AL II-LEA, *Tertio millennio adveniente*, nr. 37: *EV* 14/170.
[17] IOAN PAUL AL II-LEA, *Veritatis splendor* (06.08.1983), nr. 90-94: *EV* 13/2759-2769.
[18] IOAN PAUL AL II-LEA, *Veritatis splendor*, nr. 89: *EV* 13/2758.

Așadar, din toate aceste semne, este permis să conchidem că o nouă primăvară creștină este aproape. Însă nu s-a spus că venirea ei este sigură sau automată. Depinde mult de noi să grăbim ziua venirii ei. Cum? Printr-o „nouă evanghelizare" și cu metoda unei noi „inculturări" a credinței.

6. „Noua evanghelizare"

Dacă transformările societății, sfârșitul „creștinătății" și provocările celui de-al treilea mileniu propun din nou o situație asemănătoare în multe aspecte cu aceea din primele timpuri creștine, prin urmare, și „noua evanghelizare" va trebui să meargă îndeaproape pe aceleași căi trasate de primii evanghelizatori.

Adică e vorba – și pentru noi, cei de astăzi – de a ieși din templu, unde până ieri se invita poporul pentru a-l evangheliza, și a înfrunta piața, areopagul, ducând cuvântul lui Dumnezeu acolo unde astăzi omul trăiește, este întâlnit și se întreabă. Adică evanghelizarea – în contextul social și cultural schimbat în zilele noastre –, mai mult decât ca „prozelitism" sau „cucerire" de noi teritorii, trebuie înțeleasă ca o nouă „inculturare" a credinței în diferite domenii ale vieții umane, pentru a transforma din interior conștiințele, culturile și obiceiurile cu forța și lumina evangheliei.

> Pentru Biserică – scrie Paul al VI-lea în exortația apostolică *Evangelii nuntiandi* – nu e vorba numai de a predica evanghelia în zone geografice tot mai vaste sau la populații tot mai extinse, ci și să ajungă, și aproape să tulbure prin forța evangheliei, la criteriile de judecată, la valorile determinante, la punctele de interes, la liniile de gândire, la izvoarele inspiratoare și la modelele de viață ale omenirii, care sunt în contrast cu cuvântul lui Dumnezeu și cu planul de mântuire[19].

La rândul său, Ioan Paul al II-lea precizează: Biserica va fi mereu misionară, deoarece caracterul misionar face parte din natura sa. Totuși, astăzi, după căderea ideologiilor și după sfârșitul modernității,

> se regăsește în lume situația Areopagului din Atena, unde a vorbit sfântul Paul. Există astăzi numeroase *areopaguri* foarte diverse: e vorba de vastele domenii ale civilizației contemporane și ale culturii, ale politicii și economiei. Cu cât Occidentul se detașează mai mult de rădăcinile sale creștine, cu atât mai mult devine teren de misiune sub forma diferitelor *areopaguri*[20].

---

[19] PAUL AL VI-LEA, *Evangelii nuntiandi* (08.12.1975), nr. 19: *EV* 5/1611.
[20] IOAN PAUL AL II-LEA, *Tertio millennio adveniente* (10.11.1994), nr. 57: *EV* 14/1817.

„Noua evanghelizare" şi acţiunea socială
(*Compendiu*, nr. 526 ş.u.)

526. *Doctrina socială oferă criteriile fundamentale ale acţiunii pastorale în domeniul social: a vesti evanghelia; a confrunta mesajul evanghelic cu realităţile sociale; a programa acţiuni menite să înnoiască aceste realităţi, conformându-le cu exigenţele moralei creştine.* O nouă evanghelizare a socialului cere, înainte de toate, vestirea evangheliei: în Isus Cristos, Dumnezeu salvează pe fiecare om şi pe omul întreg. Această vestire îl descoperă pe om lui însuşi şi trebuie să devină principiul de interpretare a realităţilor sociale. În proclamarea evangheliei, dimensiunea socială este esenţială şi inevitabilă, deşi nu este singura. Ea trebuie să arate inexorabila rodnicie a mântuirii creştine, chiar dacă nu va putea fi realizată în istorie o modelare perfectă şi definitivă a realităţilor sociale conform evangheliei: nici un rezultat, nici cel mai reuşit chiar, nu poate evita limitele libertăţii umane şi tensiunea escatologică a oricărei realităţi create.

527. *Acţiunea pastorală a Bisericii în domeniul social trebuie să mărturisească, înainte de toate, adevărul despre om.* Antropologia creştină face posibil un discernământ al problemelor sociale la care nu se poate găsi o bună soluţionare decât păstrând caracterul transcendent al persoanei umane, revelată pe deplin în adevărul credinţei. *Acţiunea socială a creştinilor trebuie să se inspire din principiul fundamental al centralităţii omului.* Propunerea marilor valori care preced unei coexistenţe ordonate şi fecunde - adevăr, dreptate, iubire, libertate - decurge din necesitatea de a promova identitatea integrală a omului. În lucrarea sa, pastorala socială are în vedere ca reînnoirea vieţii publice să fie legată de respectarea efectivă a acestor valori. În acest fel, Biserica, prin mărturia ei evanghelică multiformă, se străduieşte să promoveze conştiinţa binelui tuturor şi al fiecăruia ca izvor inepuizabil pentru dezvoltarea întregii vieţi sociale.

7. Noua „inculturare" a credinţei

Or, noua evanghelizare în afara templului, care trebuie realizată în diferitele areopaguri din lumea postmodernă, trece însă în mod necesar printr-o nouă „inculturare" a credinţei.

Conciliul explicase deja: Biserica,

> încă de la începutul istoriei sale, a învăţat să exprime mesajul lui Cristos cu ajutorul conceptelor şi limbilor diferitelor popoare; mai mult, s-a străduit să-l ilustreze cu înţelepciunea filosofilor, şi aceasta, pentru a adapta evanghelia, în limitele cuvenite, atât la înţelegerea tuturor, cât şi la exigenţele înţelepţilor. Această propovăduire adaptată a cuvântului revelat trebuie să rămână legea oricărei evanghelizări. Fiindcă în acest fel se poate dezvolta la orice popor

capacitatea de a exprima într-un mod ce îi este propriu mesajul lui Cristos şi în acelaşi timp este promovat un schimb viu între Biserică şi diferitele culturi ale popoarelor[21].

Cu alte cuvinte, evanghelizarea – aşa cum a avut loc în primele timpuri ale creştinismului – se face şi astăzi trecând prin cele două momente care integrează orice proces de „inculturare". Ele sunt exprimate cu eficacitate de motoul paulin: „A se face totul pentru toţi, pentru a-i duce pe toţi la Cristos" (cf. *1Cor* 9,19-23). Adică e vorba de „a împărtăşi", transpunând lumina evangheliei în toate situaţiile şi în toate culturile, pentru a asuma ceea ce este bun şi adevărat în fiecare dintre ele şi a le transforma din interior, deschizându-le spre Dumnezeu.

Aceasta a fost calea prin care a trecut ieri prima evanghelizare la popoarele păgâne, care încă nu-l cunoşteau pe Cristos; acesta este drumul pe care astăzi Biserica îl propune pentru a evangheliza din nou societatea neopăgână din zilele noastre, care-l refuză pe Cristos după ce l-a cunoscut.

Aşadar primul moment constă în efortul de a face evanghelia comprehensibilă şi vie oamenilor dintr-o anumită cultură, traducând-o în mod eficace în formele, în limbajul, în simbolurile ei; fără aceasta, cuvântul lui Dumnezeu ar rămâne omeneşte departe şi incomprehensibil.

Al doilea moment (strict complementar la primul şi la fel de esenţial) constă, în schimb, în efortul de a reînnoi din interior cultura în care evanghelia este vestită, pentru a o deschide spre o viziune plenară despre om, despre viaţă şi despre istorie. De fapt, evanghelizarea „nu sustrage nimic din binele vremelnic al vreunui popor, ci, dimpotrivă, promovează şi adoptă înzestrările, bogăţiile şi obiceiurile popoarelor în măsura în care sunt bune şi, adoptându-le, le purifică, le întăreşte şi le înalţă"[22].

De aceea, „nu este vorba de o pură adaptare exterioară – clarifică Ioan Paul al II-lea –, căci inculturare înseamnă transformarea intimă a valorilor culturale autentice prin integrarea lor în creştinism şi înrădăcinarea creştinismului în diferitele culturi. Este deci un proces profund şi atotcuprinzător, ce implică atât mesajul creştin, cât şi reflecţia şi practica Bisericii"[23].

Deci inculturarea nu este o „acomodare" la mentalitatea şi la obiceiurile schimbătoare, în sensul ca – pentru a o face acceptabilă – evanghelia să fie redusă numai la câteva aspecte ale sale sau atenuată! Inculturarea nu este sinonimă cu eclectismul sau cu sincretismul, ca şi cum ar fi vorba de a pune împreună elemente eterogene, luate unele din credinţa creştină şi altele din diferitele credinţe religioase sau concepţii culturale. Nici nu

[21] *Gaudium et spes*, nr. 44: *EV* 1/1461.
[22] *Lumen gentium*, nr. 13: *EV* 1/319.
[23] IOAN PAUL AL II-LEA, *Redemptoris missio* (07.12.1990), nr. 52: *EV* 12/651.

este căutarea unui minim adevăr comun (un fel de „cel mai mic divizor comun"), pentru a ne mulțumi cu acesta, renunțând la vestirea integrală a întregului adevăr. În schimb, inculturarea este un proces deschis, care, pornind de la elementele pozitive (şi contrastându-le pe cele negative) dintr-o anumită cultură, s-o facă să evolueze spre acceptarea tot mai deplină a adevărului ce străluceşte în Cristos.

Toate acestea sunt folositoare şi Bisericii. De fapt,

> prin inculturare, Biserica, în ceea ce o priveşte, devine semn mai inteligibil a ceea ce este şi instrument mai bine adaptat misiunii sale. [...] Se îmbogățeşte cu forme de expresie şi cu valori în diferite sectoare ale vieții creştine [...]; exprimă mai bine misterul lui Cristos şi e stimulată să se reînnoiască necontenit[24].

Această nouă inculturare a credinței în lumea postmodernă, pluralistă şi secularizată, are instrumentul său privilegiat – aşa cum am văzut – în dialogul fie cu diferitele culturi ale timpului nostru, fie cu marile religii.

Această angajare nu mai poate să fie delegată unui corp specializat de „misionari", aşa cum se întâmpla atunci când evanghelizarea consta în cucerirea de noi spații geografice pentru Biserică. În areopagurile moderne, „toți cei care cred în Cristos trebuie să simtă, ca pe o parte integrantă a credinței lor, solicitudinea apostolică de a transmite şi altora bucuria şi lumina acestei credințe"[25]. De aceea – conchide Ioan Paul al II-lea – „simt că a venit momentul de a angaja toate forțele Bisericii pentru noua evanghelizare. [...] Nici un om care crede în Cristos, nici o instituție a Bisericii nu se pot sustrage acestei datorii supreme"[26].

„Inculturarea" credinței
(*Compendiu*, nr. 523)

523. *Antropologia creştină animă şi sprijină opera pastorală a inculturării credinței, care urmăreşte să reînnoiască din interior, prin forța evangheliei, criteriile de judecată, valorile menite să dea orientare, liniile de gândire şi modelele de viață ale omului contemporan*: „Prin inculturare, Biserica devine un semn mai uşor de înțeles privind ceea ce este şi un instrument mai adaptat cu misiunea ei"[I]. Lumea contemporană este marcată de o ruptură între evanghelie şi cultură; o viziune secularizată a mântuirii tinde să reducă şi creştinismul „la o simplă înțelepciune omenească, la un fel de ştiință de a trăi bine"[II]. Biserica este conştientă că trebuie să facă *„un mare pas înainte* în evanghelizarea sa, ea trebuie să intre într-o *nouă etapă istorică* a

[24] IOAN PAUL AL II-LEA, *Redemptoris missio* (07.12.1990), nr. 52: *EV* 12/651.
[25] IOAN PAUL AL II-LEA, *Redemptoris missio*, nr. 40: *EV* 12/630.
[26] IOAN PAUL AL II-LEA, *Redemptoris missio*, nr. 3: *EV* 12/556.

dinamismului său misionar"[III]. În această perspectivă pastorală se situează învăţătura socială: „*Noua evanghelizare*, de care lumea de astăzi are urgentă nevoie... trebuie să cuprindă printre elementele sale esenţiale *vestirea doctrinei sociale a Bisericii*"[IV].

[I] IOAN PAUL AL II-LEA, *Redemptoris missio* (1991), nr. 52.
[II] *Ibid.*, nr. 11.
[III] IOAN PAUL AL II-LEA, *Christifideles laici* (1989), nr. 35.
[IV] IOAN PAUL AL II-LEA, *Centesimus annus* (1991), nr. 5.

8. Principii, criterii de judecată şi orientări

Deci astăzi Biserica este perfect conştientă că, pentru a realiza noua evanghelizare, este chemată să „ducă forţa evangheliei în inima culturii şi a culturilor"[27].

Acest lucru explică de ce ea ţine cont mult de magisteriul său social, până acolo încât afirmă că „doctrina socială creştină este parte integrantă a concepţiei creştine despre viaţă"[28].

Prin discursul său social, magisteriul s-a preocupat să realizeze necesara mediere de la credinţă la istorie, în situaţiile cele mai diferite şi înfruntând cele mai diferite probleme. Astfel, mai concret, propunerea socială a Bisericii rezultă din ansamblul unei întregi serii de reflecţii care se referă la

> persoana umană, libertatea ei şi însăşi viaţa trupului; familia, unitatea şi stabilitatea ei, procrearea şi educarea copiilor; societatea civilă cu legile şi profesiile ei; munca şi timpul liber, artele şi invenţiile tehnice; sărăcia şi belşugul; principiile de rezolvare a problemelor atât de grave privind posedarea, sporirea şi dreapta distribuire a bunurilor materiale, pacea şi războiul, convieţuirea frăţească a tuturor popoarelor[29].

Or, toată această învăţătură articulată şi complexă se învârte în jurul câtorva principii şi valori fundamentale, se dezvoltă după criterii de judecată determinate şi implică orientări precise pentru acţiune: acestea sunt elementele fundamentale care constituie aproape coloana vertebrală a „propunerii sociale" a Bisericii. Ele sunt valabile pentru toţi fără deosebire, credincioşi şi necredincioşi, pentru că sunt înscrise în conştiinţa fiecăruia. Revelaţia creştină nu face decât să le lumineze şi să le clarifice, să le întărească şi să le întemeieze în mod stabil.

Acestea sunt: înainte de toate, primatul persoanei umane cu demnitatea sa transcendentă; apoi, solidaritatea, înţeleasă drept comuniune fraternă

[27] IOAN PAUL AL II-LEA, *Catechesi trandendae* (16.10.1979), nr. 53: *EV* 6/1886.
[28] IOAN AL XXIII-LEA, *Mater et magistra* (15.05.1961), nr. 222: *CERAS*, 270.
[29] *Christus Dominus*, nr. 12: *EV* 1/598.

pentru binele tuturor; în al treilea rând, principiul subsidiarităţii, care stă la baza dreptului şi obligaţiei de a participa în mod responsabil la alegerile comune; în al patrulea rând, principiul binelui comun, înţeles şi ca salvgardare a calităţii umane a vieţii, nu numai ca „ecologie ambientală" (care respectă exigenţele biologice ale naturii şi ale omului), ci şi ca „ecologie spirituală" (care respectă exigenţele superioare, morale şi spirituale ale vieţii umane personale şi asociate).

Pe baza acestor elemente comune, astăzi este posibilă întemeierea unui larg consens etic – compilarea unui fel de „gramatică etică" comună – în măsură să însufleţească o cultură politică larg acceptată, care să fie sufletul unei propuneri sociale deschise spre Dumnezeu.

8. O „GRAMATICĂ ETICĂ" COMUNĂ

Nici un proiect, nici o propunere socială nu se pot elabora, cu atât mai puțin se pot traduce în practică sau transforma în „program politic" dacă lipsește fundamentul unei culturi politice comune. La rândul său, nu se poate converge în una și aceeași cultură politică dacă nu există o simțire morală comună, adică dacă majoritatea cetățenilor nu sunt de acord cu privire la câteva principii și valori etice fundamentale. În sfârșit, la rândul său, simțirea morală comună nu rezistă dacă nu este susținută de conștiința religioasă.

Mai mult decât o teză teoretică de demonstrat, această afirmație este o experiență istorică ce poate fi mereu verificată.

Deja Benedetto Croce (pentru a cita o autoritate incontestabilă a culturii laice) recunoștea legătura necesară care leagă „programele" de „credința morală", adică propunerea socială a Bisericii de cultura politică, simțul moral de simțul religios. „Raportul dintre programe și credință (morală) – scrie el într-o lucrare din anul 1911 – este că aceasta le precede pe acelea și le generează; și atunci când ea lipsește în zadar se încearcă să fie înlocuită cu programe grandioase: așa cum un edificiu fără temelii nu se întărește cu încoronări arhitectonice și cu decorațiuni. Așadar trebuie văzut dacă atâția care se trudesc să construiască programe nu sunt mișcați de iluzia de a obține din exterior ceea ce simt că nu posedă în interior; și, dacă așa stau lucrurile, trebuie, înainte de toate, să se ia măsuri, mi se pare, de a-i elibera de această iluzie și de a-i face să întărească, în ei și în alții, credința". Așadar, „mai întâi credința (morală) – conchide Croce – apoi programele; mai întâi sufletul pregătit, apoi brațul viguros"[1].

Totuși – continuă filosoful napolitan – la rândul său, „credința morală" se menține tare numai dacă este susținută de un *habitus* religios. Această acceptare, făcută de un laic cum este Croce, este foarte importantă, cu toate că el are o concepție pur naturalistă despre religie, care-l face să considere egale între ele toate religiile pozitive și deci să le pună pe toate pe același plan.

În orice caz, după ce a amintit de importanța religiei, el conchide astfel reflecția sa: „De aceea, deprinderea religioasă este nemuritoare; și este necesar ca ea să fie cultivată în suflete, ca să se mențină tare și eficace credința

---

[1] B. CROCE, *Cultura e vita morale*, cap. XXII: *Fede e programmi*, Laterza, Bari 1955, 161.166.

morală". Însă Croce îşi dă seama cât este de dificilă cultivarea simţului religios şi crede că nu vor reuşi mulţi; de aceea, se întreabă: „O dispoziţie a sufletului ca aceasta va aparţine la puţine persoane, cel puţin în formă coerentă şi conştientă?" Şi răspunde:

> Puţini sau mulţi, nu contează [...]. Programele de acţiune vor urma, şi vor trebui să urmeze pentru că o religiozitate şi o credinţă morală care nu se concretizează în acţiune ar fi religiozitate falsă şi credinţă falsă, fără conţinut şi nereale. În schimb, dacă propunerile sociale se vor sprijini pe o cultură etică comună, întemeiată pe simţul religios – conchide Croce –, ele realmente vor fi atunci programe, şi nu superficialităţi, animate sau neanimate, gânduri serioase, şi nu jocuri de imaginaţii nefolositoare[2].

Ioan al XXIII-lea, în continuitate deplină cu învăţătura tradiţională a Bisericii, afirmă:

> Ordinea morală nu se sprijină decât în Dumnezeu: ruptă de Dumnezeu, se dezintegrează. De fapt, omul nu este numai un organism material, ci este şi spirit înzestrat cu gândire şi cu libertate. Deci cere o ordine etico-religioasă, care are incidenţă mai mult decât orice valoare materială asupra direcţiilor şi soluţiilor care trebuie date problemelor vieţii individuale şi asociate în interiorul comunităţilor naţionale şi în raporturile dintre ele[3].

Ioan Paul al II-lea revine cu forţă asupra existenţei unei legături dintre viaţa socială şi cultură, dintre morală şi religie, legătură de care nu se poate face abstracţie. Sunt realităţi – conchide el – care ori stau împreună, ori cad împreună. Astăzi, criza socială – afirmă papa – este foarte gravă, dar, tocmai pentru aceasta, ea produce ca reacţie o necesitate tot mai răspândită şi acută de reînnoire, înainte de toate, culturală şi morală; de fapt – scrie el –

> aşa cum o arată istoria şi experienţa fiecăruia, nu este greu de regăsit la baz acestor situaţii cauze propriu-zis *culturale* [...]. În realitate, în centrul problemei culturale se află simţul moral care, la rândul său, se întemeiază şi se împlineşte în simţul religios[4].

Astfel, cultura laică şi cultura creştină coincid cu privire la necesitatea de a da un suflet etic şi cultural economiei, politicii şi vieţii civile, dacă se vrea ca noul proiect de societate, cerut de actuala criză de tranziţie, să răspundă efectiv la o viziune integrală şi transcendentă despre om. Asupra acestui punct Ioan Paul al II-lea a revenit cu putere în discursul său la ONU, la aniversarea a cincizeci de ani de la întemeiere: „Nu trăim într-o lume iraţională sau lipsită de sens, ci, dimpotrivă, există o *logică* morală

---

[2] B. CROCE, *Cultura e vita morale*, 167 ş.u.

[3] IOAN PAUL AL II-LEA, *Mater et magistra* (15.05.1961), nr. 208: *CERAS*, 267.

[4] IOAN PAUL AL II-LEA, *Veritatis splendor* (06.08.1983), nr. 98: *EV* 13/2780.

care luminează existenţa umană şi face posibil dialogul dintre oameni şi dintre popoare"; apoi papa a adăugat:

Dacă vrem ca un secol de *constrângere* să lase spaţiu unui secol de *convingere*, trebuie să găsim drumul pentru a discuta, cu un limbaj comprehensibil şi comun, cu privire la viitorul omului. Legea morală universală, scrisă în inima omului, este acel tip de *gramatică* ce foloseşte lumii pentru a înfrunta această discuţie cu privire la însuşi viitorul său[5].

1. Regândirea conceptului de „laicitate"

Din cele spuse mai înainte, trebuie să conchidem că este necesar de acum să fie regândit conceptul însuşi de laicitate. Folosirea nonunivocă a termenului îi face dificilă o definire precisă[6]. Cu toate acestea, conform accepţiei iluministe, „laicitatea" se întemeiază pe câteva valori esenţiale: raţiune, libertate, egalitate. A spune „laicitate" înseamnă a spune raţionalitate, a face din raţiune singura unitate de măsură pentru a judeca şi a acţiona; de aceea, raţiunea nu va putea fi niciodată limitată de nici un adevăr absolut sau transcendent, a cărui cognoscibilitate se neagă. În acelaşi timp – tot conform accepţiei clasice a termenului –, a spune „laicitate" înseamnă a revendica primatul libertăţii de conştiinţă şi de alegere, independent de orice normă transcendentă. Libertatea este sinonimă cu egalitatea şi cu toleranţa: diferitele opinii politice, culturale, morale şi religioase trebuie considerate toate la fel de legitime. Statul nu poate să aleagă una şi să-i oblige pe cetăţeni s-o urmeze, ci trebuie lăsată fiecăruia libertatea deplină de a se inspira din opinia preferată. Singura limită este respectarea dreptului celuilalt; şi singurul principiu de autoritate şi de adevăr este voinţa majorităţii. Pe acest fundament de raţionalitate, de libertate şi de egalitate se bazează democraţia, în interiorul căreia trebuie recunoscută autonomia reciprocă între sfera religioasă şi sfera civilă: „Biserică liberă în stat liber".

Această concepţie de „laicitate" a cunoscut o lungă evoluţie. Prima fază a fost aceea a „laicităţii" înţeleasă ca *separare şi contrapoziţie* între stat şi Biserică, între catolici şi „ceilalţi". Era inevitabil ca afirmarea unei concepţii despre viaţă şi despre istorie, întemeiată pe primatul raţiunii şi al libertăţii, care-l consideră pe om artizan autonom al adevărului şi al transformării lumii, să conducă la ciocnire cu viziunea creştină. Timp îndelungat principiul de „laicitate" a fost invocat nu numai pentru a deosebi, ci pentru a contrapune statul Bisericii. Ajungând, cu *Syllabus* (1864) al lui

---

[5] IOAN PAUL AL II-LEA, *Discurs la ONU la a 50-a aniversare de la întemeiere* (05.10.1995), nr. 3: *EV* 14/3235.

[6] Cf. L. CAIMI, „Laicità", în E. BERTI – G. CAMPANINI, ed., *Dizionario delle idee politiche*, AVE, Roma 1993, 417-427.

Pius al IX-lea, la ciocnirea deschisă, la condamnarea formală a concepției laice despre libertate şi despre autonomia instituțională.

După câteva deschideri timide ale lui Leon al XIII-lea, Pius al XI-lea – deşi menținând condamnarea fermă împotriva „laicismului" – a fost cel care a recunoscut şi, de fapt, cu politica concordatelor, legitimitatea „laicității", înțeleasă ca distincție între stat şi Biserică şi respect față de autonomia lor reciprocă. Pius al XII-lea şi Ioan al XXIII-lea vorbesc în mod explicit despre un „sănătos" concept de laicitate, dar a fost necesar Conciliul al II-lea din Vatican pentru a trece definitiv de la concepția de laicitate ca separare şi contrapoziție la cea de *dialog* cu cultura modernă şi cu toate culturile.

Ei bine, noțiunea de „laicitate" de factură individualistă-radicală nu numai că astăzi este larg depăşită în fapte, ci este tot mai puțin acceptată chiar şi în fază de principiu. Pe de o parte, a contribuit la asta Conciliul al II-lea din Vatican, care a recunoscut laicitatea ca valoare. De fapt – explică constituția *Gaudium et spes* – realitățile temporale au o valoare intrinsecă proprie, au finalități, legi şi instrumente proprii, care nu depind de revelația supranaturală:

> Din însăşi condiția lor de creatură, toate lucrurile sunt înzestrate cu consistența, cu adevărul şi cu bunătatea lor proprie, cu propriile legi şi cu propria organizare, pe care omul trebuie să le respecte, recunoscând metodele specifice ale fiecărei ştiințe sau arte[7].

Deci pentru Biserică laicitatea nu este un accident istoric, ci are chiar un fundament teologic.

Pe de altă parte, a contribuit la asta deriva laicității iluministe. Nihilismul, egoismul şi tragediile enorme ale societății contemporane au favorizat în mod paradoxal renaşterea nevoii de religie ca punct de referință pentru a depăşi obstacolele în calea construirii unei lumi noi. Acest lucru a făcut posibile, ba chiar necesare, apropierea şi colaborarea dintre credincioşi şi necredincioşi: abandonarea din partea Bisericii a vechilor scheme apologetice şi recunoaşterea că democrația laică este cel mai bun sistem de guvernare merg în acelaşi pas cu depăşirea din partea statului laic a vechilor neîncrederi şi cu recunoaşterea importanței sociale a religiei. Rațiunea şi credința nu sunt alternative, ci complementare. Regândirea noțiunii de laicitate, în fază de fapt şi de principiu, este cerută de evoluția timpurilor şi a ideilor.

Acest lucru îl confirmă două cazuri emblematice: *Acordul de revizuire a Concordatului lateran dintre Sfântul Scaun şi Republica Italiană* (18 februarie 1984) şi *Tratatul constituțional european* (semnat la Roma pe

---

[7] *Gaudium et spes*, nr. 36: *EV* 1/1431.

29 octombrie 2004). Art. 1 din *Acordul de revizuire* afirmă: „Republica Italiană şi Sfântul Scaun reafirmă că statul şi Biserica Catolică sunt, fiecare în propria ordine, independente şi suverane, angajându-se la respectarea deplină a acestui principiu în raporturile lor şi la colaborarea reciprocă pentru promovarea omului şi a binelui ţării". La rândul său, art. I-52 din *Tratatul constituţional european* recunoaşte *status*-ul de care Bisericile, asociaţiile sau comunităţile religioase se bucură în propria ţară (paragraful 1); apoi, după ce a admis în mod explicit valoarea socială a religiei, stabileşte să se instaureze raporturi stabile de colaborare între instituţiile Uniunii şi Biserici, printr-un „dialog deschis, transparent şi obişnuit" (paragraful 3). Aşadar religia nu mai este considerată un fenomen privat, iar statul laic n-o poate ignora.

De această concepţie reînnoită de laicitate se depărtează tot mai mult „laicismul". De fapt, neolaiciştii din zilele noastre continuă să absolutizeze separarea iluministă dintre religie şi viaţa civilă, făcând din laicitate o ideologie dogmatică şi un fel de „religie de stat". De exemplu, este poziţia Legii nr. 1378/2004, *Legea cu privire la respectarea principiului laicităţii statului*, voită de preşedintele francez J. Chirac, care interzice în şcoală şi în birourile publice „semnele şi îmbrăcămintea care manifestă în mod deschis apartenenţa religioasă" (art. 1), de la vălul fetelor musulmane la *kippah* ebraic, la crucile creştine de dimensiuni mari.

Cu toate aceste rezistenţe, de acum necesitatea de a regândi laicitatea este tot mai simţită. Creştinii nu pot să rămână pasivi[8].

Dimensiunea religioasă a culturii
(*Compendiu*, nr. 559)

559. *Creştinii trebuie să acţioneze astfel încât să valorifice din plin dimensiunea religioasă a culturii; această datorie este foarte importantă şi urgentă pentru calitatea vieţii umane, la nivel individual şi social.* Întrebarea care provine din misterul vieţii şi care face trimitere la un mister şi mai mare, cel al lui Dumnezeu, stă, de fapt, în centrul oricărei culturi; eliminarea acesteia duce la afectarea gravă a culturii şi a vieţii morale a naţiunilor. Dimensiunea religioasă autentică este constitutivă pentru om şi-i permite acestuia să deschidă diferitelor sale activităţi orizontul în care ele îşi găsesc semnificaţia şi direcţia. Religiozitatea sau spiritualitatea omului se manifestă sub formele culturii, cărora le dă vitalitate şi inspiraţie. Nenumăratele opere de artă din toate timpurile constituie o mărturie în acest sens. Atunci când este negată dimensiunea religioasă a unei persoane sau a unui popor, este

[8] Pentru o desfăşurare mai amplă a temei, cf. B. SORGE, „Per una laicità nuova", *Aggiornamenti Sociali* 56 (11/2005) 685-690, de unde luăm acest paragraf şi următorul.

mutilată însăşi cultura; uneori se ajunge chiar la punctul de a o face să dispară.

În contextul acestei necesităţi simţite pe larg, Biserica oferă astăzi „propunerea sa socială", indicându-i câteva principii şi valori fundamentale, precum şi câteva criterii generale de judecată, şi oferind orientări operative determinate.

E vorba de „indicaţii" care în timp ce, pe de o parte, se inspiră din evanghelie, pe de altă parte, sunt pe deplin conforme cu raţiunea dreaptă şi deschise la contribuţia şi la integrările din partea oamenilor de bunăvoinţă. E tocmai un fel de „gramatică etică" comună, de la care să pornească toţi pentru a construi împreună.

2. Principiul personalist

Primul principiu, pe care trebuie întemeiată o comună cultură etică şi politică, cu scopul de a construi împreună noua societate, este, desigur, primatul persoanei umane. Adică omul valorează prin ceea ce este, nu prin ceea ce are sau ceea ce face. Aceasta este prima regulă a unei „gramatici etice".

A recunoaşte acest primat înseamnă a accepta, pe cale teoretică şi practică, faptul că persoana umană (bărbat şi femeie), cu demnitatea sa transcendentă, este „autorul, centrul şi scopul întregii vieţi economico-sociale"[9].

Astăzi, asupra acestui punct, după atâtea divagaţii ale gândirii moderne, se poate spune că conştiinţa omenirii este în mod substanţial unanimă: „Credincioşi sau necredincioşi, oamenii sunt aproape unanimi în părerea că tot ce există pe pământ trebuie referit la om ca la centrul şi culmea sa"[10].

Revelaţia creştină vine să dea stabilitate şi să întărească această cucerire a raţiunii drepte, învăţând „că omul a fost creat «după chipul lui Dumnezeu», capabil să-l cunoască şi să-l iubească pe Creatorul său, că a fost rânduit domn peste toate făpturile pământului, pentru a le stăpâni şi a le folosi slăvindu-l pe Dumnezeu"[11]. Deci simţul religios stă la baza simţului moral şi-l susţine.

Ioan al XXIII-lea descrie în mod eficace astfel rolul acestui principiu personalist, astăzi universal acceptat:

> Într-o convieţuire ordonată şi rodnică trebuie pus ca fundament principiul că orice fiinţă umană este persoană, adică o natură înzestrată cu inteligenţă şi cu voinţă liberă; deci este subiect cu drepturi şi cu obligaţii care provin nemijlocit şi simultan din însăşi natura sa; drepturi şi obligaţii care sunt, de aceea, universale, inviolabile, inalienabile[12].

---

[9] *Gaudium et spes*, nr. 63: *EV* 1/1533.

[10] *Gaudium et spes*, nr. 12: *EV* 1/1355.

[11] *Gaudium et spes*, nr. 12: *EV* 1/1355.

[12] IOAN AL XXIII-LEA, *Pacem in terris* (11.04.1963), nr. 9: *CERAS*, 292.

Totuşi, a afirma că „omul este anterior statului"[13] înseamnă a accepta realmente că în centrul sistemului este persoana umană cu drepturile şi cu obligaţiile sale, începând de la dreptul la viaţă, care este fundamentul tuturor libertăţilor fundamentale ale omului: libertatea de gândire şi de conştiinţă, de educaţie şi de asociere, inclusiv dreptul la muncă şi toate celelalte drepturi civile.

Din acest prim principiu derivă două criterii fundamentale de judecată, universal valabile. Primul este că fie statul, fie societatea va trebui să urmărească binele comun, subordonându-l mereu realizării depline a persoanei. Deci societatea şi statul pot să dispună de activitatea persoanei pentru atingerea scopurilor comune, dar nu pot niciodată să dispună de persoana însăşi, nici de viaţa omului, aceasta fiind fundamentul tuturor celorlalte drepturi. De aceea, limitele morale şi juridice care rezultă nu mortifică nici puterile publice, nici dezvoltarea, nici progresul cercetării ştiinţifice, ci sunt, pur şi simplu, o garanţie de civilizaţie. De fapt, persoana umană are în sine valoare de scop şi nu va putea niciodată, în nici un caz şi pentru nici un motiv, să fie considerată şi tratată ca un cobai.

Un al doilea criteriu important de judecată constă în faptul că nici persoana umană însăşi nu poate renunţa, fără o vină morală gravă, la demnitatea sa transcendentă; de fapt, omul însuşi nu o creează, ci o primeşte de la Dumnezeu şi de la natură. De aceea, persoana umană însăşi se află sub limite etice precise în exercitarea dreptului de a dispune de propria viaţă.

Cu atât mai mult, statul şi societatea nu vor putea niciodată să încalce aceste limite etice la care este supusă persoana însăşi. Asta înseamnă că experimentele, mutilările şi riscurile terapeutice cu efecte devastatoare şi ireparabile, disproporţionate faţă de micimea cauzei, eutanasia (sau „moartea dulce") şi intervenţiile nepermise asupra proceselor vieţii fizice nu sunt admisibile din punct de vedere moral (nici nu se vor putea legaliza) nici măcar în prezenţa consimţământului voluntar al celui interesat.

Cu alte cuvinte, în virtutea principiului că persoana şi viaţa sa sunt un absolut etic, trebuie respinsă ideea pozitivistă foarte răspândită astăzi, conform căreia ceea ce este posibil din punct de vedere ştiinţific este, de aceea, şi permis din punct de vedere moral.

Iată pentru ce, deşi voind să facem abstracţie de discuţia filosofică dacă embrionul este sau nu este o persoană umană, trebuie declarate nepermise din punct de vedere moral – la fel ca avortul – fie producerea în eprubetă a embrionilor destinaţi cercetării sau uzului industrial, fie generarea multiplă de fiinţe umane identice din punct de vedere genetic (recurgând la

[13] LEON AL XIII-LEA, *Rerum novarum* (15.05.1891), nr. 6: *CERAS*, 29.

fisiunea gemelară sau la clonare), fie producerea de hibrizi (om-animal) şi alte forme de manipulare genetică.

Deci viaţa umană şi demnitatea sa transcendentă sunt inseparabile din punct de vedere ontologic şi moral, de la primul până la ultimul moment al existenţei. Viaţa umană este un *continuum*. Odată trezită, după ce s-a aprins prima scânteie, nimeni nu o mai poate întrerupe, din nici un motiv: nici la început, nici în timpul desfăşurării sale, nici la sfârşit, chiar şi în ipoteza „filosofică" (în sine inacceptabilă) că embrionul devine persoană numai începând de la un anumit moment al dezvoltării sale.

Principiul personalist
(*Compendiu*, nr. 105-107)

105. *Biserica vede în om, în fiecare om, imaginea vie a lui Dumnezeu însuşi: o imagine care-şi găseşte deplina explicaţie în misterul lui Cristos şi este chemată să se recunoască pe sine mereu mai profund în misterul celui care este imaginea perfectă a lui Dumnezeu, cel care-l descoperă pe Dumnezeu omului şi pe om sie însuşi.* Acestui om, care a primit de la Dumnezeu însuşi o demnitate incomparabilă şi inalienabilă, i se adresează Biserica şi-i oferă prin aceasta slujirea cea mai înaltă şi unică, rechemându-l în mod constant la vocaţia sa cea mai înaltă, pentru a fi mereu conştient şi demn de aceasta. Cristos, Fiul lui Dumnezeu, „prin întrupare s-a unit, într-un fel, cu orice om"[I]; de aceea, Biserica recunoaşte datoria ei fundamentală în a avea grijă ca această unire să se poată actualiza şi reînnoi mereu. În Cristos Domnul, Biserica îi indică drumul omului şi merge înaintea noastră, şi ne cheamă să-l recunoaştem în fiecare, mai apropiat sau mai îndepărtat, cunoscut sau necunoscut, însă, înainte de toate, în cel sărac şi suferind, pe fratele nostru „pentru care a murit Cristos" (*1Cor* 8,11; *Rom* 14,15).

106. *Întreaga viaţă socială este expresia protagonistului său de neconfundat: a persoanei umane.* Biserica a ştiut în multe rânduri şi în multe feluri să devină interpreta credibilă a acestei conştiinţe, recunoscând şi afirmând importanţa centrală a persoanei umane în orice domeniu şi în orice formă de manifestare a dimensiunii sociale: „De aceea, societatea umană este obiectul învăţăturii sociale a Bisericii, care nu se află nici în afara şi nici deasupra oamenilor uniţi între ei prin factorul social, ci se găseşte exclusiv între ei şi, de aceea, este pentru ei"[II]. Această importantă constatare este exprimată şi în afirmaţia că omul, „departe de a fi un obiect şi o parte pasivă a vieţii sociale... trebuie, din contră, să fie şi să rămână subiectul, fundamentul şi scopul ei". Pentru aceasta, el este începutul vieţii sociale, care nu poate să nu-l recunoască drept subiectul său activ şi responsabil şi, de aceea, orice formă de manifestare a societăţii trebuie să se orienteze spre el.

107. *În situația sa concretă istorică, omul este inima și sufletul doctrinei sociale catolice. Într-adevăr, întreaga doctrină socială pornește de la principiul care afirmă că demnitatea omului este intangibilă.* Prin multiplele expresii ale acestei conștiințe, Biserica a intenționat, înainte de toate, să ocrotească demnitatea umană în fața oricărei tentative de a o prezenta într-o formă reductivă sau deformată; în plus, ea a denunțat numeroase violări ale acestei demnități. Istoria demonstrează că împletitura relațiilor sociale dă la iveală unele dintre cele mai ample posibilități de înălțare a omului, dar tot aici este și locul unde-și au rădăcinile și cele mai detestabile disprețuiri ale demnității sale.

[I] *Gaudium et spes*, nr. 22.
[II] CONGREGAȚIA PENTRU EDUCAȚIA CATOLICĂ, *Orientări*, cit., nr. 35.

3. Principiul solidarității

Însă primatul absolut al persoanei nu numai că nu contrapune individul societății, ci chiar vede în individ însuşi fundamentul socialității. Adică societatea vine după persoană şi în funcție de persoană. Mai mult, societatea se naşte din persoană; este o rezultantă a ei. Aceasta este a doua regulă fundamentală pentru „gramatica noastră etică".

De fapt, persoana există şi se realizează mereu în societate; omul este o ființă în acelaşi timp individuală şi socială: „încă de la începuturi – ține să sublinieze Conciliul – „bărbat şi femeie i-a creat [Dumnezeu]", iar unirea lor constituie prima formă a comuniunii dintre persoane. Căci omul, din natura sa intimă, este o ființă socială şi fără relații cu ceilalți nu poate nici să trăiască, nici să-şi dezvolte calitățile"[14].

Pe această socialitate esențială a persoanei se întemeiază, înainte de toate, egalitatea deplină de drepturi şi de demnitate între bărbat şi femeie. Bărbatul şi femeia sunt două moduri de a fi „om". Imaginea lui Dumnezeu se revelează în acelaşi timp în bărbat şi în femeie: „Dumnezeu l-a creat pe om după chipul său; după chipul lui Dumnezeu l-a creat; bărbat şi femeie i-a creat" (*Gen* 1,27). Comentează Ioan Paul al II-lea: „Omul este o persoană, în egală măsură bărbatul şi femeia: de fapt, amândoi au fost creați după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu cel personal. [...] Putem înțelege încă şi mai deplin în ce anume constă caracterul personal al ființei umane, grație căruia amândoi – bărbatul şi femeia – sunt asemenea lui Dumnezeu". Şi conchide: „În *unitatea celor doi*, bărbatul şi femeia sunt chemați încă de la început nu numai să existe *unul alături de cealaltă* sau împreună, ci sunt chemați şi să existe reciproc unul pentru altul"[15].

---

[14] *Gaudium et spes*, nr. 12: *EV* 1/1358.
[15] IOAN PAUL AL II-LEA, *Mulieris dignitatem* (15.08.1988), nr. 6 ş.u.: *EV* 11/1224-1235.

Această complementaritate personală constituie primul cerc al socialității omului: familia. Dar şi al doilea cerc – cel al societății civile – se înrădăcinează în persoană, nu mai puțin decât familia. Societatea civilă nu este externă persoanei, nici nu-i este superioară; la rândul său, nici persoana nu poate să existe în afara societății sau mai presus de societate. De fapt, societatea este „personală" şi persoana este „socială".

> Din natura socială a omului – conchide de aceea Conciliul – apare evidentă interdependența dintre progresul persoanei umane şi dezvoltarea societății. Într-adevăr, principiul, subiectul şi scopul tuturor instituțiilor sociale este şi trebuie să fie persoana umană, deoarece ea, din natura ei, are absolută nevoie de viața socială. Aşadar viața socială nefiind ceva adăugat omului, prin relația cu ceilalți, prin reciprocitatea serviciilor, prin dialogul cu frații săi, omul creşte în toate înzestrările şi poate răspunde vocației sale[16].

Încă o dată simțul religios întăreşte ceea ce rațiunea dreaptă afirmă şi-o ajută să înțeleagă. Şi fie rațiunea, fie religia scot din această socialitate intrinsecă a persoanei un al doilea principiu etic comun fundamental: principiul solidarității.

În discursul social al Bisericii, formarea acestui principiu a mers în acelaşi pas cu evoluția „problemei sociale". Pius al XI-lea avea să fie cel care va relua învățătura lui Leon al XIII-lea şi va arăta că, aşa cum persoana are o dimensiune socială intrinsecă, tot aşa, şi dreptul de proprietate privată, instrument esențial pentru a tutela libertatea persoanei, are o proprie dimensiune socială intrinsecă; este principiul solidarității, care, pe de o parte, împiedică să se cadă în extremele opuse ale colectivismului şi individualismului şi, pe de altă parte, induce la „temperarea folosirii [dreptului de proprietate] şi armonizarea lui cu binele comun"[17].

Evoluând problema socială, discursul social al Bisericii despre solidaritate continuă apoi să se lărgească: s-a trecut astfel de la natura intrinsec socială a persoanei la dimensiunea socială a proprietății private, la solidaritate ca exigență intrinsecă a destinației universale a bunurilor, la solidaritate ca valoare în sine, drept conştiință şi virtute morală, necesară pentru a da dimensiune umană interdependenței care astăzi uneşte între ei oameni şi națiuni.

Aşadar „saltul" de la solidaritatea din *Rerum novarum* a lui Leon al XIII-lea la cea definită de *Sollicitudo rei socialis* a lui Ioan Paul al II-lea este mare. Astăzi – afirmă papa –, ca urmare a „conştiinței crescânde a interdependenței dintre oameni şi națiuni", solidaritatea s-a „transformat în conştiință, căpătând astfel o conotație morală". În acest moment, solidaritatea nu mai poate fi confundată cu

---

[16] *Gaudium et spes*, nr. 25: *EV* 1/1396.

[17] PIUS AL XI-LEA, *Quadragesimo anno* (15.05.1931), nr. 54: *CERAS*, 82.

un sentiment de vagă compasiune sau de înduioşare superficială faţă de suferinţele atâtor oameni de aproape sau de departe. Dimpotrivă, este hotărârea fermă şi statornică de a se angaja pentru binele comun: adică pentru binele tuturor şi al fiecăruia, de vreme ce cu toţii suntem realmente răspunzători pentru toţi[18].

Mai mult, solidaritatea se transformă în instrument eficace de eliberare. Aşa cum demonstrează istoria schimbărilor profunde care au avut loc în anul 1989, „decisivă pentru reuşita acelor revoluţii nonviolente a fost experienţa solidarităţii sociale: în faţa regimurilor susţinute de forţa propagandei şi a terorii, acea solidaritate a constituit nucleul moral al *puterii celor care nu sunt puternici*"[19].

La acest punct, principiul solidarităţii, care în mod natural poate deja să fie acceptat de către raţiunea dreaptă şi de toţi oamenii de bunăvoinţă, îşi are sprijinul său în conştiinţa religioasă. Aşa cum simţul religios întăreşte conştiinţa demnităţii transcendente a persoanei, văzând în ea însăşi imaginea lui Dumnezeu, la fel, simţul religios întăreşte şi conştiinţa naturală a solidarităţii, transformând-o din filantropie în caritate. Încă o dată – notează Ioan Paul al II-lea – apare deci „importanţa de a trezi conştiinţa religioasă a oamenilor şi a popoarelor", cu scopul de a realiza o societate pe măsura omului[20].

Şi, de fapt,

> în lumina credinţei, solidaritatea tinde să se depăşească pe sine pentru a îmbrăca dimensiunile specific creştine ale gratuităţii totale, ale iertării şi ale reconcilierii. Atunci, aproapele nu este numai o fiinţă umană cu drepturile sale şi cu egalitatea sa fundamentală cu ceilalţi, ci devine chipul viu al lui Dumnezeu Tatăl, răscumpărat prin sângele lui Isus Cristos şi supus acţiunii permanente a Duhului Sfânt. Aşadar, chiar dacă este duşman, el trebuie iubit cu iubirea cu care îl iubeşte Dumnezeu şi trebuie să fim gata de jertfă pentru el, chiar şi de jertfa supremă: „de a ne da viaţa pentru fraţi";

cu alte cuvinte, solidaritatea creştină construieşte comunitatea şi duce la „comuniunea" fraternă[21].

În practică, iubirea – adică solidaritatea potenţată de simţul religios – duce la săvârşirea unor alegeri curajoase şi chiar eroice pentru binele altuia (în special, al „celor din urmă"), până la împărtăşirea voluntară a lipsurilor, pentru a-i ajuta pe săraci să fie artizani ai propriei ridicări. În acelaşi timp, solidaritatea completează într-un anumit sens şi face mai umană dreptatea.

---

[18] IOAN PAUL AL II-LEA, *Sollicitudo rei socialis* (30.12.1987), nr. 38: *EV* 10/2650.

[19] IOAN PAUL AL II-LEA, *Discurs la ONU la a 50-a aniversare a înfiinţării* (05.10.1995), nr. 4: *EV* 14/3237.

[20] IOAN PAUL AL II-LEA, *Sollicitudo rei socialis* (30.12.1987), nr. 39: *EV* 10/2656.

[21] IOAN PAUL AL II-LEA, *Sollicitudo rei socialis*, nr. 40: *EV* 10/2660.

Această viziune transcendentă a solidarității este un fundal pentru toate orientările concrete pe care le sugerează discursul social al Bisericii. Biserica este convinsă că numai solidaritatea poate să fie cimentul acelei societăți mai drepte şi mai fraterne pe care o dorim cu toţii. De fapt, aşa cum explică Ioan Paul al II-lea în două paragrafe dense din enciclica *Sollicitudo rei socialis*, solidaritatea este fundamentul înțelegerii universale, fie în interiorul fiecărei societăți, fie în cadrul relațiilor internaționale; până acolo încât, aşa cum ieri s-a putut defini pacea ca rod al dreptății (*opus iustitiae pax*), tot aşa, noi putem spune că pacea este rod al solidarității (*opus solidaritatis pax*)[22].

Şi din acest principiu al solidarității derivă pentru acțiunea socială şi politică nişte criterii importante de judecată. Conciliul aminteşte, în special, trei: în primul rând, „să fie satisfăcute exigențele dreptății, ca nu cumva să fie oferit ca dar de caritate ceea ce este datorat după dreptate"; în al doilea rând, „să se elimine cauzele – structurale – ale relelor, nu numai efectele"; în sfârşit, „ajutorul să fie astfel organizat încât cei care îl primesc să fie treptat eliberați de dependență şi să se poată ajuta singuri"[23].

Pentru ce laicii şi catolicii nu ar trebui să coincidă cu privire la validitatea acestor criterii operative şi la principiul etic care stă la baza lor?

Socialitate şi solidaritate
(*Compendiu*, nr. 149, 193, 195)

149. *Persoana este în mod esențial socială, pentru că aşa a voit-o Dumnezeu care a creat-o.* Într-adevăr, natura omului se manifestă ca natura unei ființe ce răspunde propriilor necesități în baza unei *subiectivități relaționale*, adică în maniera unei ființe libere şi responsabile, care recunoaşte nevoia de a se integra şi de a colabora cu semenii săi şi este *capabilă de comuniune* cu ei în ordinea cunoaşterii şi a iubirii: „O *societate* este un ansamblu de persoane legate în mod organic între ele printr-un principiu de unitate care le depăşeşte pe fiecare. Adunare, în acelaşi timp, vizibilă şi spirituală, o societate dăinuie în timp: ea moşteneşte trecutul şi pregăteşte viitorul"[1].

De aceea, trebuie accentuat că viața comunitară este o caracteristică naturală care-l deosebeşte pe om de creaturile pământeşti. Acțiunea socială poartă un semn special al omului şi al umanității, este semnul persoanei care acționează într-o comunitate de persoane: acest semn determină calificarea sa interioară şi, într-un anumit sens, constituie însăşi natura sa. Un astfel de rol caracteristic al relației dobândeşte în lumina credinței o mai profundă semnificație şi confirmare. Creată după chipul şi asemănarea lui

[22] Cf. IOAN PAUL AL II-LEA, *Sollicitudo rei socialis*, nr. 39: *EV* 10/2659.
[23] *Apostolicam actuositatem*, nr. 8: *EV* 1/942-947.

Dumnezeu (cf. *Gen* 1,26) și rânduită în universul vizibil pentru a trăi în societate (cf. *Gen* 2,20.23) și pentru a stăpâni pământul (cf. *Gen* 1,26.28-30), persoana umană este chemată din acest motiv încă de la început la viața socială: „Dumnezeu nu l-a creat pe om ca o *ființă singuratică*, ci l-a voit ca o *ființă socială*. Prin urmare, viața socială nu este extrinsecă omului: el nu poate crește și nici nu poate să-și realizeze vocația decât în relație cu ceilalți"[II].

193. *Noile relații de interdependență între oameni și popoare, care „de facto" sunt forme de solidaritate, trebuie să se transforme în relații orientate spre o adevărată și proprie solidaritate etico-socială.* Aceasta este o exigență morală inerentă în toate relațiile umane. Solidaritatea se prezintă, prin urmare, sub două aspecte complementare: cel al *principiului social* și cel al *virtuții morale*.

Solidaritatea trebuie înțeleasă, înainte de toate, în valoarea sa de principiu social menit să determine ordinea instituțiilor, în baza căruia „structurile păcatului", care domină raporturile dintre persoane și popoare, trebuie să fie depășite și transformate în *structuri ale solidarității*, prin crearea sau modificarea adecvată a legilor, a regulilor pieței și a normelor.

Solidaritatea este și o adevărată și proprie virtute morală, nu un „sentiment de vagă compasiune sau de superficială înduioșare din cauza suferințelor atâtor persoane, apropiate sau îndepărtate. Din contră, este *determinarea fermă și perseverentă* de a se angaja pentru *binele comun*: adică pentru binele tuturor și al fiecăruia, pentru că *toți* suntem cu adevărat responsabili *față de toți*"[III]. Solidaritatea urcă la rangul unei virtuți sociale fundamentale, deoarece se situează în dimensiunea dreptății, care este virtutea orientată prin excelență spre *binele comun*, și în „angajarea pentru binele aproapelui împreună cu disponibilitatea de «a se pierde», în sensul evanghelic, în loc de a-l exploata, și de «a-l sluji», în loc de a-l oprima de dragul avantajului propriu (cf. *Mt* 10,40-42; *Mc* 10,42.45; *Lc* 22,25.27)".

195. *Principiul solidarității presupune ca oamenii din timpul nostru să devină mai conștienți de obligația lor față de societatea de care aparțin*: ei sunt datori față de condițiile care fac posibilă trăirea existenței umane, cum ar fi, de exemplu, patrimoniul indivizibil și indispensabil al culturii, constituit din cultură, din cunoașterea științifică și tehnologică, din bunurile materiale și imateriale, din tot ceea ce a produs dezvoltarea umană. Această datorie este onorată în diferitele manifestări ale acțiunii sociale, astfel încât drumul parcurs de oameni să nu se oprească, ci să rămână deschis față de generațiile prezente și cele viitoare, chemate împreună – și unele, și altele – să împartă în mod solidar același dar.

[I] *Catehismul Bisericii Catolice*, nr. 1880.
[II] CONGREGAȚIA PENTRU DOCTRINA CREDINȚEI, Instrucțiunea *Libertatis conscientia* (1987), nr. 32
[III] IOAN PAUL AL II-LEA, *Sollicitudo rei socialis* (1987), nr. 38.

4. Principiul subsidiarității

Al treilea principiu fundamental al unei necesare culturi etice comune este cel al subsidiarității. După cum persoana vine înaintea societății, tot aşa, societatea vine înaintea statului. Acesta este un punct central al gândirii sociale a Bisericii şi al tradiției catolicismului social. E suficient să cităm aici un text clasic cu care părintele Sturzo se leagă tocmai de întreaga gândire socială creştină.

> Pentru noi – a spus el la al IV-lea Congres național al Partidului Popular (Torino, 12 aprilie 1923) – statul este societatea organizată politic pentru a atinge scopuri specifice; el nu suprimă, nu anulează, nu creează drepturile naturale ale omului, ale familiei, ale clasei, ale comunelor, ale religiilor; numai le recunoaşte, le tutelează, le coordonează în limitele propriei funcții politice. Pentru noi statul nu este primul etic, nu creează etica, ci o traduce în legi şi îi conferă forță socială; pentru noi statul nu este libertate, nu este mai presus de libertate: o recunoaşte, o coordonează şi-i limitează folosirea, ca să nu degenereze în libertinaj. Pentru noi statul nu este religie; el o respectă, îi tutelează folosirea drepturilor externe şi publice. Pentru noi națiunea nu este o instituție spirituală care absoarbe viața indivizilor; este ansamblul istoric al unui popor unic, care acționează în solidaritatea activității sale şi care dezvoltă energiile sale în organismele în care este orânduită orice națiune civilă[24].

Raportul dinamic dintre societate şi stat se întemeiază deci pe principiul subsidiarității: lumile vitale, clasele, comunele, provinciile şi regiunile sunt organele naturale ale societății. Fiecare dintre aceste organe are caracteristicile sale, autonomia sa, motivul său de a fi, care trebuie respectat de toți. Solidaritatea dinamică a acestor organe între ele şi în vederea binelui comun face în aşa fel încât instituțiile statului, reînnoindu-se, să fie mereu expresie adecvată a societății şi a exigențelor sale.

Aşa cum spuneam deja despre principiul solidarității, trebuie să spunem că şi principiul subsidiarității a avut o importantă evoluție din vremea lui Pius al XI până astăzi.

Pius al XI-lea a fost primul care a enunțat principiul subsidiarității: „Trebuie să rămână tare acest principiu foarte important al filosofiei sociale – scrie el în *Quadragesimo anno*. Aşa cum este nepermis să se sustragă indivizilor ceea ce ei pot face cu propriile forțe şi din inițiativa lor pentru a transfera asta la comunitate, tot aşa, este nedrept a încredința unei societăți mai mari şi mai înalte ceea ce pot face comunitățile mai mici şi inferioare. Acest lucru reprezintă în acelaşi timp o gravă daună şi o tulburare a ordinii drepte a societății; pentru că obiectul natural al oricărei intervenții

[24] L. Sturzo, *Il Partito Popolare Italiano. II. Popolarismo e fascismo (1924)*, Zanichelli, Bologna 1956, 107.

din partea societății însăși este de a ajuta în manieră înlocuitoare mădularele corpului social, nu de a le distruge sau de a le absorbi"[25].

Preocuparea lui Pius al XI-lea era aceea de a condamna prepotența regimurilor totalitare (ale comunismului, fascismului și nazismului incipient); acest lucru explică de ce el aplică principiul subsidiarității, mai ales, la viața socială și face asta în termeni prevalent negativi. Apoi, după ce avea să se schimbe contextul istoric, Biserica va extinde aplicarea principiului subsidiarității și la intervenția statului în economie[26] și la raporturile internaționale[27].

Conciliul, la rândul său, insistă în aplicarea aceluiași principiu la funcționarea corectă a statului social: cetățenii, singuri sau asociați, au dreptul și obligația de a participa activ la realitatea publică; de aceea, pe de o parte,

> conducătorii să se ferească să împiedice existența grupurilor familiale, sociale sau culturale, a corpurilor sau instituțiilor intermediare și să nu le oprească de la desfășurarea de activități legitime și eficiente, ci, mai degrabă, să le promoveze cu bunăvoință și în bună rânduială;

însă, pe de altă parte,

> cetățenii, fie individual, fie în grup, să se ferească să confere prea multă putere autorității publice și să nu pretindă de la ea în mod intempestiv avantaje și ajutoare exagerate, riscând astfel să diminueze responsabilitatea persoanelor, a familiilor și a grupurilor sociale[28].

Cu alte cuvinte: statul asistențial, birocrația enormă, centralismul care sufocă autonomiile locale trebuie considerate devieri patologice ale societății și contrastează în mod deschis cu principiul subsidiarității.

Această a treia regulă a „gramaticii etice" comune nu se poate încălca fără să fie pedepsită, în special într-o societate complexă și policentrică așa cum este societatea actuală. De fiecare dată când, contravenind principiului subsidiarității, se încredințează statului misiuni care puteau fi lăsate nivelurilor intermediare și descentralizate ale administrației publice sau care ar fi putut să fie gestionate de societatea civilă (fără a exclude ajutorul și sprijinul statului), nu se face decât să se netezească drumul spre ilegalitate și spre corupție. De fapt, acestea prosperă atunci când birocrația crește peste măsură și ia asupra sa misiuni prea ample și costisitoare.

Un stat pe măsura omului va trebui, în schimb, să se bazeze pe primatul societății civile, promovând și responsabilizând asociaționismul, cooperarea, voluntariatul. De aceea – conchide Ioan Paul al II-lea –,

---

[25] PIUS AL XI-LEA, *Quadragesimo anno* (15.05.1931), nr. 86 ș.u.: *CERAS*, 92.

[26] Cf. IOAN AL XXIII-LEA, *Mater et magistra* (15.05.1961), nr. 51-58: *CERAS*, 232-234, cu privire la dezvoltarea regională, nr. 152: *CERAS*, 255.

[27] Cf. IOAN AL XXIII-LEA, *Pacem in terris* (11.04.1963), nr. 141: *CERAS*, 323.

[28] *Gaudium et spes*, nr. 75: *EV* 1/1574.

şi în acest caz trebuie respectat principiul subsidiarităţii: o societate de ordin superior nu trebuie să intervină în viaţa internă a unei societăţi de ordin inferior, privând-o de competenţele ei, ci trebuie, mai degrabă, s-o susţină la nevoie şi să o ajute să-şi coordoneze acţiunea cu acţiunea altor elemente ce compun societatea, în vederea binelui comun[29].

Subsidiaritate şi participare
(*Compendiu*, nr. 187, 189)

187. *Principiul subsidiarităţii protejează persoanele de abuzurile instanţelor sociale superioare şi le cere acestora din urmă să-i ajute pe indivizi în parte şi corporaţiile intermediare la îndeplinirea obligaţiilor lor. Acest principiu se impune deoarece fiecare persoană, familie şi corporaţie intermediară are ceva originar de a oferi comunităţii.* Experienţa atestă că negarea subsidiarităţii, sau limitarea ei în numele unei pretinse democraţii, sau egalitatea tuturor în societate limitează şi uneori chiar anulează spiritul de libertate şi de iniţiativă.

În *contradicţie* cu principiul subsidiarităţii se află forme de centralizare, de birocratizare, de asistenţialism, de prezenţă nejustificată şi excesivă a statului şi a aparatului public: „Intervenind direct şi privând societatea de răspundere, *statul de asistenţă publică* duce la pierderea de energii umane, la creşterea exagerată a aparatului de stat, dominat de logică birocratică mai mult decât de preocuparea de a-i sluji pe destinatari şi, implicit, la o creştere enormă a cheltuielilor"[I]. Lipsa sau insuficienţa recunoaşterii iniţiativei private - chiar şi în domeniul economic - şi a funcţiei sale publice, precum şi monopolurile contribuie la subminarea principiului subsidiarităţii.

Actualizării principiului subsidiarităţii *îi corespund*: respectarea şi promovarea efectivă a primatului persoanei şi a familiei; valorificarea asociaţiilor şi a organizaţiilor intermediare, în propriile decizii fundamentale şi în toate cele care nu pot fi delegate sau asumate de alţii; încurajarea oferită iniţiativei private, aşa încât fiecare organism social să rămână în slujba binelui comun cu propriile sale caracteristici; articularea pluralistă a societăţii şi reprezentarea forţelor sale vitale; ocrotirea drepturilor omului şi ale minorităţilor; descentralizarea birocratică şi administrativă; echilibrul dintre sfera publică şi cea privată şi, prin urmare, recunoaşterea funcţiei *sociale* a privatului; o responsabilitate adecvată a cetăţeanului în „a fi parte" activă a realităţii politice şi sociale a ţării.

189. *Consecinţa caracteristică a subsidiarităţii este participarea, care-şi găseşte expresia, înainte de toate, într-o serie de activităţi prin care cetăţeanul, în particular sau împreună cu alţii, direct sau prin mijlocirea propriilor reprezentanţi, contribuie la viaţa culturală, economică, socială şi politică a comunităţii*

[29] Ioan Paul al II-lea, *Centesimus annus* (01.05.1991), nr. 48: *EV* 13/231.

civile de care aparține. Participarea este o obligație care trebuie exercitată în mod conștient de către toți, în mod responsabil și în vederea binelui comun.

Ea nu poate fi limitată sau restrânsă la un anumit sector al vieții sociale, dată fiind importanța sa pentru creșterea, înainte de toate, umană în domenii cum ar fi munca și activitățile economice în dinamicile lor interne, informația și cultura și, în mod cu totul special, viața socială și politică până la cele mai înalte niveluri, adică niveluri de care depinde colaborarea tuturor popoarelor pentru construirea unei comunități internaționale solidare. Așa stând lucrurile, devine inevitabilă exigența de a favoriza participarea, înainte de toate, a celor mai dezavantajați și alternanța conducătorilor politici, cu scopul de a evita instaurarea unor privilegii oculte; dincolo de acestea, este necesară o puternică tensiune morală, pentru ca organizarea vieții publice să fie rodul coresponsabilității tuturor față de binele comun.

[1] IOAN PAUL AL II-LEA, *Centesimus annus* (1991), nr. 48.

5. Principiul binelui comun

În sfârșit, există un al patrulea mare principiu, care într-un anumit sens rezultă din respectarea celorlalte trei, le coordonează și le realizează pe toate împreună: este principiul binelui comun.

Toți vorbesc de el, toți îl invocă, dar foarte des i se dă o interpretare reductivă.

O primă concepție – cea liberală clasică – reduce binele comun la o problemă privată. Fiecare individ trebuie să se gândească la el însuși, să se realizeze cum poate mai bine, să încerce să ajungă la scopurile pe care și le propune în mod liber. Nimeni nu-l poate împiedica să facă asta. Categoria „fericirii" ar fi în mod esențial personală și nu ar avea nimic de-a face cu categoria „solidarității". De aceea, binele comun nu ar fi altceva decât suma bunurilor individuale. O turmă la păscut – s-a scris – ajunge la binele său comun atunci când fiecare oaie a păscut liber, fiecare pe cont propriu, cantitatea și calitatea de iarbă pe care o vrea. Păstorul (statul) va trebui doar să vegheze ca nimeni să n-o împiedice să facă asta.

Într-o asemenea concepție lipsește referința la dimensiunea etică obiectivă și transcendentă a binelui comun. De fapt, nu este numai problemă de bine individual. Există și un „bine" care este – în același timp – al fiecăruia și al tuturor; un bine indivizibil, care se poate obține numai cu angajarea comună, pentru că în același timp transcende și realizează binele personal al fiecăruia. Așa cum explică Ioan al XXIII-lea, acest bine comun „se concretizează în ansamblul acelor condiții sociale care permit și favorizează în ființele umane dezvoltarea integrală a persoanei lor"[30].

[30] IOAN AL XXIII-LEA, *Mater et magistra* (15.05.1961), nr. 65: *CERAS*, 235 ș.u.

Aşadar primatul persoanei este esenţial şi în binele comun, care însă se poate realiza numai în societate.

De fapt, persoana – aşa cum am văzut – este în mod intrinsec „socială". Asta înseamnă că societatea umană nu se poate compara cu o turmă de animale aşezate unele lângă altele! Este o comunitate. Deci există o strânsă conexiune între binele persoanei şi binele celorlalţi. Şi dacă uneori, aşa cum se întâmplă des, binele „meu" (sau cel al unei categorii de cetăţeni) vine în conflict cu binele „tău" (sau al unei alte categorii de cetăţeni), înseamnă că doar există ceva de corectat sau vreun obstacol de înlăturat; conflictele „sociale" nu se rezolvă niciodată prin samavolnicia celui mai puternic asupra celui mai slab, ci căutând de comun acord binele comun. Din păcate, şi în democraţiile cele mai evoluate – se plânge cu realism Ioan Paul al II-lea –

> revendicările venite din partea societăţii nu sunt întotdeauna examinate după criterii de dreptate şi de moralitate, ci, mai degrabă, după influenţa electorală sau financiară a grupurilor care le susţin. [...] Rezultă de aici o incapacitate crescândă de a-şi încadra interesele particulare într-o viziune coerentă asupra binelui comun. Într-adevăr, aceasta nu este simpla sumă a intereselor particulare, ci implică evaluarea şi armonizarea lor în funcţie de o ierarhie de valori echilibrată şi, în ultimă analiză, de o înţelegere exactă a demnităţii şi a drepturilor persoanei[31].

O altă concepţie reductivă – opusă celei liberale clasice – este viziunea colectivistă, conform căreia binele comun reabsoarbe în sine, în schimb, orice finalitate socială, până acolo încât ignoră caracterul personal al binelui însuşi. Colectivismul pune clasa, partidul, statul în locul individului. Şi această viziune eronată despre binele comun face abstracţie de consideraţii de natură etică şi spirituală. Binele comun ar fi în mod esenţial în producţia mai mare de bunuri, în bunăstarea economică, în serviciile furnizate de stat, fără a se preocupa de respectiva depersonalizare a cetăţenilor, reduşi la un număr, nivelaţi printr-o egalitate forţată şi fictivă, care nu ţine cont de capacităţile, de exigenţele, de creativitatea fiecăruia.

Or, tocmai pe baza celorlalte principii enunţate (primatul persoanei, solidaritatea, subsidiaritatea), o concepţie adecvată despre binele comun are o respiraţie mult mai largă: desigur, cuprinde toate condiţiile de viaţă materială care se cer pentru perfecţionarea vieţii umane, dar în acelaşi timp nu poate să nu se deschidă la alte „bunuri" la fel de esenţiale pentru o viaţă cu adevărat „umană", cum sunt arta, cultura, educaţia, contemplaţia, dimensiunea spirituală şi religioasă.

Timpul nostru este conştient de acest lucru:

> Creşte conştiinţa deosebitei demnităţi a persoanei umane, superioară tuturor lucrurilor şi având drepturi şi îndatoriri universale şi inviolabile. Trebuie aşadar ca omul să aibă acces la toate acele lucruri care îi sunt necesare pentru a duce o viaţă cu adevărat umană, cum ar fi hrana, îmbrăcămintea, locuinţa, dreptul

---

[31] Ioan Paul al II-lea, *Centesimus annus* (01.05.1991), nr. 47: *EV* 13/226.

de a-şi alege în mod liber starea de viaţă şi de a întemeia o familie, dreptul la educaţie, la muncă, la reputaţie bună, le respect, la informare corespunzătoare, dreptul de a acţiona conform cu norma dreaptă a conştiinţei, dreptul la ocrotirea vieţii private şi la o dreaptă libertate, inclusiv în materie de religie[32].

Deci binele comun coincide, mai ales, cu calitatea vieţii umane mai mult decât cu cantitatea disponibilităţilor materiale. De aceea, trebuie să se conchidă că o concepţie adecvată despre binele comun – spune Ioan Paul al II-lea – cere, în primul rând, respectul faţă de ambient („Nu se poate face uz, fără a fi pedepsit, de diferitele categorii de fiinţe, vii sau neînsufleţite, animale, plante, elemente naturale, aşa cum se vrea, în funcţie de propriile exigenţe economice"); cere, în al doilea rând, moderaţie în folosirea resurselor naturale („A le folosi ca şi cum ar fi inepuizabile, cu stăpânire absolută, pune serios în pericol disponibilitatea lor, nu numai pentru generaţia actuală, ci mai ales pentru cele viitoare"); în sfârşit, o viziune adecvată despre binele comun impune atenţia corespunzătoare faţă de calitatea vieţii, pusă în pericol, mai ales, de un anumit tip de dezvoltare dezordonată, al cărei rezultat – o ştim cu toţii – „este, tot mai frecvent, poluarea mediului, cu consecinţe serioase pentru sănătatea populaţiei"[33].

Şi nu numai asta. Caracterul esenţialmente „calitativ" (moral şi spiritual) al binelui comun impune ca el să fie de acum tutelat şi urmărit la nivel planetar: crescânda interdependenţă universală face în aşa fel încât de acum un singur stat nu mai poate fi în măsură să garanteze singur binele comun. Am devenit cetăţeni ai lumii[34].

Aşadar se deschid capitole noi care încă mai trebuie scrise[35]: cum ar fi acela despre datoria de „ingerinţă umanitară", introdusă de Ioan Paul al II-lea, în

---

[32] *Gaudium et spes*, nr. 26: *EV* 1/1400.

[33] IOAN PAUL AL II-LEA, *Sollicitudo rei socialis* (30.12.1987), nr. 34: *EV* 10/2632-2636.

[34] Cf. IOAN AL XXIII-LEA, *Pacem in terris* (11.04.1963), nr. 70-79: *CERAS*, 307-309.

[35] Pe bună dreptate, moraliştii denunţă numeroasele noduri dificile, care încă trebuie rezolvate şi pe planul etic, apărute din schimbările extraordinare care au modificat şi lărgit enorm însăşi însemnătatea „binelui comun": porunca „să nu ucizi" trebuie înţeleasă încă în sensul clasic de „să nu-l ucizi direct pe cel nevinovat", sau cere o nouă tensiune etico-religioasă cu caracter „deontologic", care să excludă orice ucidere violentă (avortul, pedeapsa cu moartea, autoapărarea individuală şi colectivă de tip sângeros)? Datoria de a apăra propriul pământ şi propria identitate naţională este astăzi practicabilă concret prin căi nonviolente şi nonmilitare? Ne putem limita să declarăm că nu pot fi propuse războiul modern şi înseşi armele nucleare, sau respingerea trebuie extinsă şi la producerea şi la comerţul armelor de război (nucleare sau convenţionale)? Ce sens are menţinerea conceptului tradiţional de „suveranitate politică" şi de „naţiune" închisă, dacă acest lucru favorizează întoarcerea „naţionalismului", cauză a atâtor războaie? Oare nu trebuie regândite de acum ONU şi ordinea economică internaţională, aşa încât să se depăşească „economia care ucide" şi creează discriminări absurde şi fatale? Nu va trebui, din partea tuturor, să se facă din pace o tematică centrală, şi nu accesorie şi marginală, care trebuie lăsată numai specialiştilor sau celor care se angajează în mod voluntar? (cf. G. MATTAI – B. MARRA, *Dalla guerra all'ingerenza umanitaria*, SEI, Torino 1994, 75 ş.u.).

faţa încălcărilor binelui comun şi ale drepturilor umane, care transcend posibilităţile unei singure naţiuni şi interpelează conştiinţa şi comunitatea internaţională. Şi ce să spunem despre alte probleme ale binelui comun care (aşa cum este cea a salvgardării mediului natural) de acum se pot înfrunta şi rezolva numai la nivel planetar: de la tutelarea minorităţilor la fluxurile neîncetate ale migraţiilor, la pieţele drogurilor şi ale mafiei, la lupta împotriva SIDA, la necesitatea de a întemeia în mod nou dezvoltarea şi pacea?

Şi în toate aceste cazuri rezultatele raţiunii drepte, care permit astăzi o viziune mai cuprinzătoare despre binele comun, nu pot decât să fie întărite de întâlnirea cu conştiinţa religioasă: limita pusă de Creator la folosirea bunurilor – comentează Ioan Paul al II-lea – exprimată în mod simbolic cu interdicţia de „a mânca din roadele pomului" (cf. *Gen* 2,16 ş.u.) „arată suficient de clar că în privinţa lumii naturale suntem supuşi nu numai legilor biologice, ci şi celor morale, care nu pot fi încălcate în mod iresponsabil"[36].

Responsabilitatea tuturor pentru binele comun
(*Compendiu*, nr. 166 ş.u.)

166. *Exigenţele binelui comun rezultă din condiţiile sociale ale fiecărei epoci şi sunt strâns unite cu respectarea şi promovarea integrală a persoanei şi a drepturilor sale fundamentale.* Aceste exigenţe privesc, înainte de toate, angajarea pentru pace, organizarea puterilor statului, o solidă ordine juridică, salvgardarea mediului natural, prestarea acelor servicii esenţiale faţă de persoană, care în parte sunt identice cu drepturile omului: alimentaţia, locuinţa, munca, educaţia şi accesul la formarea profesională, mijloacele de transport, sănătatea, schimbul liber de informaţii şi apărarea libertăţii religioase. Aici nu trebuie uitată nici contribuţia pe care fiecare naţiune o are pentru o reală colaborare internaţională în vederea binelui comun al întregii omeniri, precum şi al generaţiei viitoare.

167. *Binele comun îi obligă pe toţi membrii societăţii: nu este scutit nimeni de a colabora, după posibilităţile proprii, la realizarea şi dezvoltarea lui.* Binele comun trebuie slujit încontinuu, nu după viziuni reducţioniste, subordonate unor avantaje parţiale care s-ar putea obţine de aici, ci în baza unei logici care tinde spre cea mai largă asumare a responsabilităţii. Binele comun este rezultatul celor mai înalte înclinaţii ale omului, dar este un bine greu de obţinut, pentru că cere capacitatea şi căutarea constantă a binelui celuilalt ca şi cum ar fi propriul bine.

Toţi au şi dreptul de a beneficia de condiţiile vieţii sociale care rezultă din căutarea binelui comun. Învăţătura lui Pius al XI-lea este încă actuală:

[36] IOAN PAUL AL II-LEA, *Sollicitudo rei socialis* (30.12.1987), nr. 34: *EV* 10/2635.

„Împărțirea bunurilor pământești să se conformeze cu normele binelui comun și ale dreptății sociale, căci vedem astăzi câte neînțelegeri a adus împărțirea nedreaptă din cauza marelui dezechilibru între puținii prea bogați și nenumărații săraci"[1].

[1] PIUS AL XI-LEA, *Quadragesimo anno*, în: *AAS* 23 (1991) 197.

Concluzionând, trebuie să spunem că astăzi nu numai că este posibil, ci este necesar și de dorit să se realizeze întâlnirea dintre cultura creștină și cultura laică, dintre simțul moral și simțul religios, în jurul principiilor fundamentale ale unei „gramatici etice comune" deschise spre Dumnezeu. De fapt, numai pornind de la primatul persoanei umane, împărtășind necesitatea solidarității, căutând ajutorul participării responsabile a tuturor și urmărind binele comun în accepțiunea sa cea mai amplă, va fi posibil să dăm un răspuns la marile provocări pe care secolul al XX-lea ni le-a lăsat ca moștenire.

6. Pentru o nouă „laicitate" în politică

În societățile noastre multiculturale și plurietnice, problema de a găsi o cale pentru întâlnirea și pentru confruntarea interculturală și interreligioasă a devenit de neamânat și urgentă. Numeroasele experiențe de dialog și de colaborare politică între credincioși și necredincioși sunt posibile astăzi, chiar dacă unii și alții nu coincid mereu în interpretarea acelorași valori. Totuși, un lucru este sigur: numai referința la laicitate permite întâlnirea între tradiții diferite, respectând identitatea fiecăreia. În mod obișnuit, se vorbește despre „contaminarea" necesară între culturi diferite; de ce să nu vorbim, mai degrabă, despre „fecundare reciprocă", așa cum face Ioan Paul al II-lea cu privire la integrarea culturală dintre imigranți și cetățenii țărilor primitoare?[37]

Or, pe plan politic, noua laicitate, înțeleasă nu ca separare între cei diferiți, ci ca „fecundare reciprocă", comportă ca, fără a renunța la propria identitate, credincioși și necredincioși să caute împreună piste concrete pentru a realiza cel mai mare bine comun posibil într-o anumită situație, conștienți de medierile necesare care trebuie făcute. Acest lucru le poate crea probleme, mai ales, catolicilor, chemați să inspire alegerile politice din exigențe etice fundamentale și la care nu se poate renunța. Totuși, este însăși natura artei politice să nu permită ca acele exigențe absolute să se traducă imediat în legi, ci să impună necesara gradualitate cerută de situațiile concrete. Acest lucru îl prezintă *Compendiul de doctrină socială a Bisericii*:

[37] Cf. IOAN PAUL AL II-LEA, *Mesaj pentru Ziua Mondială a Migrantului și a Refugiatului 2005*, nr. 3: *L'Osservatore Romano* (9-10 decembrie 2004).

> Credinciosul laic este chemat să discearnă, în situațiile politice concrete, pașii pe care îi poate realiza în mod realist pentru a pune în practică principiile și valorile morale proprii vieții sociale. [...] Credința nu a pretins niciodată să blocheze într-o schemă rigidă conținutul socio-politic, fiind conștientă că dimensiunea istorică în care omul trăiește impune apariția unor situații imperfecte și adesea rapid schimbătoare[38].

De aceea, colaborarea politică a catolicilor cu *parteneri* de orientare culturală diferită trebuie stabilită în mod laic și respectând regulile democratice, dar fără a compromite propria identitate și în coerență cu valorile inspiratoare. Creștinul știe că Cristos este calea, adevărul și viața (și asta îi dă o certitudine fermă în acțiune), dar este conștient că cunoașterea parcursului concret este mereu imperfectă. Duhul Sfânt va conduce la cunoașterea cea mai deplină a adevărului (cf. *In* 16,13), folosindu-se și de situațiile istorice, de „semnele timpurilor" și de dialogul intercultural. Dând și primind. Deci în politică respectarea noii laicități cere ca, pe de o parte, creștinul să nu încerce să impună altora lumina care-i vine din credința religioasă, ci să se străduiască s-o traducă în termeni laici, comprehensibili și acceptabili de toți; pe de altă parte, ea cere ca *partenerii* laici să fie la fel de disponibili la dialog și la confruntare, constatând că inspirația religioasă este purtătoare de motivații puternice pentru o angajare politică curajoasă și eficace. Această întâlnire-confruntare între credincioși și necredincioși pe planul laicității este o bogăție a democrației mature.

În orice caz, creștinul e conștient că este purtătorul unei contribuții specifice, de care lumea are nevoie: să pună în viața politică și în construirea cetății omului cimentul carității, înțeles în mod laic ca solidaritate. Coerent cu evanghelia, el va trăi exercitarea puterii nu ca privilegiu, ci ca slujire. Va veghea ca noua laicitate să nu degenereze în omologare (la „gândirea unică") și să nu favorizeze liberalismul iluminist. Deci catolicii trebuie să fie capabili să exercite și un rol de opoziție. Cum ar putea să nu se opună, în mod democratic și în mod laic, unei viziuni utilitariste a politicii, care folosește puterea pentru apărarea intereselor corporative sau chiar personale, izolând în planul al doilea motivele celor slabi care nu se bucură de drepturile sociale? Cum ar putea să nu se opună alegerilor politice care duc la destrămarea familiei sau atentează la adresa vieții umane și a demnității sale?

Așadar creștinii, în timp ce se angajează în politică să respecte pe deplin laicitatea și regulile democratice, căutând cel mai mare bine concret posibil în dialog cu oamenii de bunăvoință, nu vor renunța niciodată să mărturisească forța profetică și critică a evangheliei. Revine întregii Biserici să vestească profetic, cu cuvântul și cu viața, că

[38] *CDS*, nr. 568.

puterea lui Dumnezeu este diferită de puterea celor puternici din lume. Modul lui Dumnezeu de a acționa este diferit de cum ni-l imaginăm noi şi de cum am vrea noi să-l impunem chiar şi lui. Dumnezeu nu intră în concurență în această lume cu formele pământeşti ale puterii. Nu contrapune diviziunile sale altor diviziuni. [...] El contrapune puterii zgomotoase şi prepotente din această lume puterea slabă a iubirii, care pe cruce – şi apoi mereu din nou în decursul istoriei – moare, şi totuşi, constituie lucrul nou, divin, care apoi se opune nedreptății şi instaurează împărăția lui Dumnezeu[39].

Or, provocările pe care secolul al XX-lea le-a lăsat ca moştenire celui de-al treilea mileniu pot fi reduse în mod substanțial la trei: „a corecta" capitalismul, creând o societate a muncii libere, a întreprinderii şi a participării (cap. 9); a realiza o democrație matură, corectând statul social aflat în criză, conjugând eficiența cu solidaritatea (cap. 10); a realiza unitatea în diversitate, depăşind relativismul (cap. 11). Cu alte cuvinte, e vorba de a da un suflet etic erei tehnologice, pentru ca noua societate din secolul al XXI-lea să se poată naşte ca o „civilizație a iubirii".

---

[39] BENEDICT AL XVI-LEA, *Omilie la Privegherea de rugăciune, în timpul celei de-a XX-a Zi Mondiale a Tineretului*: *L'Osservatore Romano* (22-23 august 2005).

9. ECONOMIA LIBERĂ ŞI SOLIDARĂ

Criza de tranziţie pe care o trăieşte astăzi lumea este complexă. În mod substanţial, problemele se împletesc între ele, se condiţionează reciproc şi, de aceea, trebuie abordate şi rezolvate împreună dacă vrem să se nască o societate nouă.

Or, problemele mai urgente sau, dacă se preferă, aspectele convergente ale crizei de tranziţie care trebuie abordate imediat şi împreună sunt: eficienţa economiei, creşterea democraţiei, coeziunea morală şi culturală a societăţii.

Acestea sunt elementele „problemei sociale" de început de mileniu, la rezolvarea căreia şi Biserica vrea să contribuie. Noua „problemă socială" se poate formula cu o întrebare: este posibil (sau este o utopie) a conjuga eficienţa economică, libertatea politică şi coeziunea socială? Practic, e vorba de a aborda şi a rezolva marele nod al raportului dintre piaţă, stat şi societatea civilă în condiţiile schimbate ale timpului nostru.

Ioan Paul al II-lea îi dedică o enciclică întreagă – *Centesimus annus* –, voind, într-un fel, să pregătească fie Biserica, fie omenirea pentru impactul dificil cu noul mileniu[1].

1. Capitalismul nu a învins

Prima mare problemă pe care secolul al XX-lea ne-o lasă ca moştenire este deci necesitatea de a elabora un nou model de dezvoltare, după falimentul istoric al modelelor precedente, elaborate de ideologii: socialismul marxist şi capitalismul liberal.

Noua generaţie a Anului 2000 este conştientă că, în mare parte, viitorul se joacă pe posibilitatea de a realiza efectiv o dezvoltare economică integrală şi solidară, la nivel planetar, fără a repeta greşelile comise în timpul secolului al XX-lea de socialismul real şi de capitalismul modern în diferitele lor ediţii. De fapt, nu este o întâmplare că şi capitalismul, încă de la apariţia sa, a generat servitute nu mai puţin decât socialismul. Apoi, consumismul s-a dovedit nu mai puţin dezumanizant decât comunismul. Motivul este că şi unul, şi celălalt mod de a înţelege viaţa şi relaţiile umane au rămas în cadrul aceleiaşi optici a unei dezvoltări evaluate exclusiv în termeni economici.

[1] Cf. B. SORGE, „Il discorso della Chiesa sulla società contemporanea", *La Civiltà Cattolica* (II/1992) 345-358.

De aceea, atunci când în zilele noastre se spune că trebuie să ne angajăm să realizăm un nou model de dezvoltare la nivel planetar – observă Ioan Paul al II-lea –,

> nu e vorba numai de a ridica toate popoarele la nivelul de care se bucură astăzi țările cele mai bogate, ci de a construi printr-o muncă solidară o viață mai demnă, de a spori realmente demnitatea și creativitatea fiecărei persoane, capacitatea de a răspunde la vocația proprie și deci la chemarea lui Dumnezeu[2].

Tocmai pentru aceasta, enciclica *Centesimus annus* repetă că sfârșitul socialismului real nu a fost victoria capitalismului: „Soluția marxistă a dat greș, dar fenomene de marginalizare și de exploatare rămân în lume, mai ales în Lumea a Treia, după cum rămân și fenomenele de alienare umană, mai ales în țările mai avansate". Prăbușirea sistemului comunist „nu e de ajuns pentru rezolvarea lor"[3].

Cu alte cuvinte, dacă socialismul real a fost un răspuns greșit (și Biserica a susținut asta întotdeauna), totuși problemele create de capitalismul sălbatic, care provocaseră acel răspuns greșit, erau adevărate și încă sunt adevărate.

> Există chiar riscul – adaugă papa – de răspândire a unei ideologii radicale de tip capitalist, care refuză chiar și să le ia în considerare, admițând aprioric că orice încercare de a le face față în mod direct este sortită eșecului, și care din principiu așteaptă, cu o credință oarbă, soluționarea lor de la libera dezvoltare a forțelor pieței[4].

O economie eficientă și solidară
(*Compendiu*, nr. 332)

332. *Dimensiunea morală a economiei arată că eficiența economică și promovarea dezvoltării umane în solidaritate nu sunt două scopuri separate sau alternative, ci un singur obiectiv indivizibil.* Morala, care este o parte necesară a vieții economice, nu este față de aceasta nici opusă și nici neutrală: dacă este inspirată de dreptate și solidaritate, ea reprezintă un factor al eficienței sociale a economiei înseși. Este obligația de a dezvolta în manieră eficientă activitatea de producție a bunurilor, altcum resursele se risipesc; pe de altă parte, nu este acceptabilă o creștere economică obținută pe spinarea ființelor umane, a unor popoare întregi sau grupuri sociale, care sunt condamnate la sărăcie și excludere. Creșterea economiei, care poate fi văzută în disponibilitatea bunurilor și a serviciilor, și exigența morală a unei răspândiri echitabile a acestora din urmă trebuie să stimuleze omul și societatea în totalitatea sa

[2] IOAN PAUL AL II-LEA, *Centesimus annus* (01.05.1991), nr. 29: *EV* 13/164.
[3] IOAN PAUL AL II-LEA, *Centesimus annus*, nr. 42: *EV* 13/211.
[4] IOAN PAUL AL II-LEA, *Centesimus annus*, nr. 42: *EV* 13/211.

în a practica virtutea esenţială a solidarităţii, pentru a combate, în spiritul dreptăţii şi al carităţii, oriunde ar apărea, „structuri ale păcatului"[1], care generează şi menţin sărăcie, subdezvoltare şi degradare. Aceste structuri sunt construite şi consolidate de multe acte concrete de egoism uman.

[1] Ioan Paul al II-lea, *Sollicitudo rei socialis* (1987), nr. 36.

De aceea, înainte de a vedea ce „propunere socială" face Biserica pentru a răspunde la provocările viitorului, este bine să clarificăm faptul că şi capitalismul (nu mai puţin decât socialismul real) a ajuns la capăt, cel puţin în formele istorice în care l-am cunoscut până acum.

Aşadar se impune, înainte de toate, o clarificare: ce se înţelege astăzi prin „capitalism"? Accepţiunea tradiţională a termenului, dacă poate folosi la fixarea etapelor principale ale istoriei economice de ieri, rezultă de acum complet neadecvată pentru a exprima noul.

Aşadar o retrospectivă rapidă poate fi utilă pentru a evalua mai bine noutatea cotiturii pe care o trăim.

Ei bine, conceptul de „capitalism", în limbajul clasic, era înţeles în două sensuri diferite: ori ca „ideologie", ori ca „sistem" şi mod de a produce bunuri şi servicii.

2. Capitalismul ca „ideologie"

Dacă se ia capitalismul în primul sens al termenului, adică fapt ideologic, cultural şi social, el nu poate fi considerat un fenomen exclusiv „tehnic" de producere şi de distribuire a venitului. În acest prim sens mai larg, atunci când vorbim de „capitalism", el înseamnă şi un anumit mod de a înţelege raporturile sociale, o mentalitate, un tip de cultură cu o proprie scară de valori, cu miturile sale, cu alegerile şi refuzurile sale, cu aspectele sale umanizatoare şi dezumanizatoare.

Asta explică de ce ideologia „capitalistă" a asumat, cu trecerea timpului, din când în când, forme diferite. De fapt, s-a trecut de la forma originară clasică a capitalismului manchesterian la capitalismul monopolist din primele decenii ale secolului al XX-lea, la neocapitalismul consumist keynesian, la capitalismul societar, ajungând – aşa cum vom vedea – la economia globală din zilele noastre, care trebuie considerată o adevărată depăşire a capitalismului ideologic clasic.

Ei bine, Biserica a condamnat mereu ideologia capitalistă în toate formele în care s-a transformat succesiv. Să amintim pe scurt.

Capitalismul manchesterian. Toată enciclica *Rerum novarum* (1891) a lui Leon al XIII-lea este un act deschis de acuzare împotriva ideologiei capitaliste în prima sa formă clasică, ce prospera chiar în secolul al XIX-lea.

Papa, după ce a denunțat cu tărie faptul că „proletarii se află, în cea mai mare parte, în mod nevrednic în condiții de mizerie nemeritată”[5], atribuie responsabilitatea acestei stări inumane a lucrurilor ideologiei capitaliste, care separă economia de morală. Apoi reafirmă că structurile şi alegerile economice trebuie să fie subordonate normei etice şi orientate de aceasta în slujba omului; că munca umană nu poate fi considerată în nici un fel o marfă; că, de aceea, trebuie respinsă concepția capitalistă a contractului salarial; că sunt legitime, ba chiar necesare, fie intervenția statului în economie, fie autoapărarea muncitorilor adunați în asociații sindicale proprii; că proprietatea privată nu poate fi separată niciodată de dimensiunea socială care-i este intrinsecă.

Capitalismul monopolist. În primele decenii din secolul al XX-lea, ideologia capitalistă a asumat deja o formă nouă: de la cea raportată la micile unități productive s-a trecut la capitalismul marilor unități productive, al celor de tip *trust*, al monopolurilor, al blocurilor de putere. Biserica condamnă cu energie şi această nouă concretizare istorică a ideologiei capitaliste. Pius al XI-lea, cu *Quadragesimo anno* (1931), merge direct la miezul problemei şi identifică, mai ales, în dezechilibrul puterii aspectul cel mai inuman din punct de vedere etic al noului capitalism. Consecințele nefaste ale acestei ideologii – se plânge papa – derivă, mai ales, din

> concentrarea de resurse şi de putere, care este aproape caracteristica specifică a economiei contemporane, este rodul natural al acelei libertăți neînfrânate de concurență care lasă să supraviețuiască numai cei mai puternici, adică adesea cei mai violenți în luptă şi cei mai neglijenți față de conştiință[6].

Capitalismul consumist. Pe la jumătatea secolului al XX-lea (dar, mai ales, după Al Doilea Război Mondial) se răspândeşte o nouă formă de capitalism ideologic, inspirat din teoriile keynesiene: angajarea deplină a mâinii de lucru trebuie obținută printr-o atare redistribuire a veniturilor care să facă să crească puterea de cumpărare a consumatorilor în mod proporțional cu creşterea producției. Deci: dacă va creşte venitul celor care au mai puțin, va creşte consumul şi, la rândul său, creşterea consumului va stimula creşterea producției şi o va absorbi. Efectul inferior al acestei teze ideologice a fost că în felul acesta consumul a devenit scopul producției. Se produce mai mult pentru a consuma decât pentru a răspunde la nevoile reale ale oamenilor. Muncitorul are valoare, mai ales, pentru că este un consumator, şi nu atât pentru că este capabil să presteze o muncă eficientă. Trecerea la statul asistențial (adică preocupat să susțină consumul şi întreprinderile, pe cheltuiala datoriei publice) era previzibilă şi a devenit inevitabilă.

---

[5] Leon al XIII-lea, *Rerum novarum* (15.05.1891), nr. 2: *CERAS*, 27.

[6] Pius al XI-lea, *Quadragesimo anno* (15.05.1931), nr. 115: *CERAS*, 99.

În intervențiile lui Pius al XII-lea nu există o condamnare formală a organizării consumiste a producției, însă papa respinge de nenumărate ori consecințele dezumanizante ale viziunii ideologice pe care se întemeiază. Dacă, de fapt, unele contradicții ale capitalismului clasic par depăşite – spune Pius al XII-lea –, totuşi dezechilibrele umane rămân. Îndeosebi ideologia consumistă este dezumanizantă, deoarece îl privează pe prestatorul de lucrări de o viziune superioară despre viață şi despre muncă:

> Vedem, pe de o parte – spune papa –, bogățiile enorme care domină economia privată şi publică şi adesea şi activitatea civilă; pe de altă parte, mulțimea nenumărată a celor care, lipsiți de orice siguranță directă sau indirectă a propriei vieți, nu mai au interes față de valorile adevărate şi înalte ale spiritului, se închid în fața aspirațiilor spre o libertate genuină[7].

Capitalismul societar. În anii '50-'60 se schimbă iar raporturile de valoare dintre capital, întreprindere şi muncă: figura întreprinzătorului răspunde tot mai puțin la cea clasică a „patronului" şi se identifică cu cea a conducătorului, şi el, într-un fel, „angajat" al întreprinderii; muncitorii asumă un nou rol în sânul statului social contemporan.

> În aceste ultime decenii – avertizează Ioan al XXIII-lea –, aşa cum se ştie, dezlipirea dintre proprietatea de bunuri productive şi responsabilitățile conducătoare s-a accentuat tot mai mult în cele mai mari organisme economice. Ştim că acest lucru creează probleme dificile de control din partea puterilor publice pentru a garanta ca obiectivele urmărite [...] să nu fie în contrast cu exigențele binelui comun[8].

Şi papa se plânge că rămân efectele dezumanizante ale acestei ideologii capitaliste, pe cât e ea de reînnoită, nu numai în industrie, ci şi în agricultură, în comerț, în profesii, în raporturile internaționale dintre țări cu dezvoltare economică şi socială diferită. De aici, repetata condamnare din punct de vedere etic: dacă roadele sistemului

> sunt de aşa natură încât compromit demnitatea umană a celor care prestează propriile activități sau tocesc în ei în mod sistematic simțul responsabilității sau constituie oricum un impediment în a se exprima inițiativa lor personală, un asemenea sistem economic este nedrept, chiar dacă, prin ipoteză, bogăția produsă în el atinge cote ridicate şi este distribuită după criterii de dreptate şi de echitate[9].

Şi Paul al VI-lea, la rândul său, va insista asupra faptului că ideologia capitalistă, în pofida ultimelor schimbări ale sistemului, a rămas, în fond, aceeaşi:

---

[7] PIUS AL XII-LEA, *Mesaj radiofonic despre civilizația creştină* (01.09.1944), nr. 11 (*IG*).
[8] IOAN AL XXIII-LEA, *Mater et magistra* (15.05.1961), nr. 104: *CERAS*, 244.
[9] IOAN AL XXIII-LEA, *Mater et magistra*, nr. 83: *CERAS*, 239 ş.u.

Este adevărat – spune el – că cine vorbeşte astăzi, aşa cum fac atâţia, despre capitalism cu conceptele care l-au definit în secolul trecut dă dovadă că este în întârziere cu realitatea lucrurilor; însă e clar că sistemul economico-social, generat de liberalismul manchesterian şi care mai durează în concepţia unilateralităţii posesiei de mijloace de producţie şi a economiei îndreptate spre profitul privat prevalent, nu este perfecţiunea, nu este pacea, nu este dreptatea, dacă-i împarte încă pe oameni în clase categoric contrastante şi caracterizează societatea prin disensiunile profunde şi sfâşietoare care o chinuiesc[10].

Profitul
(*Compendiu*, nr. 340)

340. *Doctrina socială recunoaşte corecta funcţie a profitului ca un prim indicator al bunului mers al întreprinderii*: „Când o întreprindere generează profit, înseamnă că factorii productivi au fost folosiţi în mod adecvat"[I]. Lucrul acesta nu acoperă conştiinţa faptului că *profitul nu indică întotdeauna că întreprinderea serveşte în mod adecvat societatea.* Este posibil, de exemplu, „ca bilanţul economic să fie satisfăcător şi, în acelaşi timp, oamenii, care constituie patrimoniul cel mai preţios al întreprinderii, să fie umiliţi şi ofensaţi în demnitatea lor"[II]. Aceasta se întâmplă atunci când o întreprindere este inserată în sisteme socio-culturale marcate de exploatarea persoanelor, înclinate să se sustragă de la obligaţiile dreptăţii sociale şi să violeze drepturile muncitorilor.

Este esenţial ca în interiorul întreprinderii urmărirea legitimă a profitului să se armonizeze cu apărarea indispensabilă a demnităţii persoanelor care lucrează în respectiva întreprindere pe diferite poziţii. Aceste două exigenţe nu sunt nicidecum în contradicţie una cu alta, din moment ce, pe de o parte, n-ar fi realist gândul că viitorul întreprinderii poate fi garantat fără producţia de bunuri şi servicii şi fără a urmări profiturile care sunt rodul activităţii economice desfăşurate; pe de altă parte, dându-i omului ce lucrează posibilitatea dezvoltării personalităţii sale, sunt promovate productivitatea şi eficienţa muncii înseşi. Întreprinderea trebuie să fie o comunitate solidară, care nu se preocupă doar de interesele întreprinderii; ea trebuie să urmărească o „ecologie socială"[III] a muncii, ea trebuie să contribuie la binele comun şi prin salvgardarea mediului natural.

[I] IOAN PAUL AL II-LEA, *Centesimus annus* (1991), nr. 35.
[II] *Ibid.*
[III] *Ibid.*, nr. 38.

[10] PAUL AL VI-LEA, *Discurs la UCID* (08.06.1964): *L'Osservatore Romano* (8-9 iunie 1964); în enciclica *Populorum progressio*, „de rău augur" şi „nefast", cu „rezultate rele", cf. nr. 26 şi 58 (*EV* 2/1071 şi 1103).

3. Industrializarea

Pentru o mai mare claritate, trebuie deschisă aici o scurtă paranteză. Nu poate fi nici o îndoială, desigur, cu privire la fermitatea condamnării morale, exprimată de toţi papii din era industrială faţă de diferitele forme pe care ideologia capitalismului le-a asumat în fazele succesive ale evoluţiei sale istorice.

Totuşi, trebuie adăugat că în documentele pontificale nu lipsesc şi aprecierile pozitive. Însă acestea – dacă suntem atenţi – nu sunt raportate niciodată la sistemul ideologic în sine; se limitează să recunoască, mai degrabă, faptul că industrializarea a produs şi multe consecinţe bune.

Adică magisteriul social face distincţie clară între fenomenul industrializării (ale cărui efecte umanizatoare le judecă pozitiv), „ideologia" capitalistă (pe care-o condamnă deschis pe planul moral) şi „sistemul" sau metoda capitalistă de producţie (pentru care doreşte o posibilă orientare etico-juridică, însă fără a trece la examinarea aspectelor sale „tehnice", pentru care Biserica recunoaşte că nu are competenţă).

Judecata pozitivă cu privire la „industrializare" se explică prin faptul că introducerea maşinii în procesul de muncă este o necesitate cu scopul de a îmbunătăţi producţia şi în acelaşi timp îl eliberează pe om de oboseala naterială. De aceea, fenomenul industrializării se referă la munca manuală în sine, făcând abstracţie de sistemul ideologic (liberal sau socialist) în care este utilizat.

Aşadar, din acest punct de vedere, adică industrializarea este *conditio sine qua non* a producerii de bunuri şi a progresului economic şi civil, trebuie evaluat ca un instrument în sine util, deci pozitiv şi de dorit.

Desigur, cu totul altceva este, în schimb, „modul" în care industrializarea este aplicată, adică „sistemul" în care este inserat, tocmai ca în cazul metodei capitaliste de producţie, care nu este moralmente acceptabilă datorită concepţiei sale despre relaţiile sociale şi datorită consecinţelor sale dezumanizante.

În această privinţă este iluminantă judecata diferită cu privire la aceste două fenomene diferite (industrializarea şi capitalismul), pe care enciclica *Populorum progressio* le confruntă între ele în mod explicit:

> Necesară pentru creşterea economică şi pentru progresul uman – spune Paul al VI-lea –, introducerea industrializării este în acelaşi timp semn şi factor de dezvoltare. [...] Dacă este adevărat că un anumit capitalism a fost izvorul atâtor suferinţe, al atâtor nedreptăţi şi lupte fratricide, ale căror efecte durează încă, ar fi greşit să se atribuie industrializării înseşi acele rele care sunt datorate sistemului nefast care o însoţea. Dimpotrivă, este necesar, şi din datorie de dreptate, să se recunoască aportul de neînlocuit al organizării muncii şi al progresului industrial pentru realizarea dezvoltării[11].

[11] PAUL AL VI-LEA, *Populorum progressio* (26.03.1967), nr. 25 ş.u.: *EV* 2/1070 ş.u.

După ce am făcut această clarificare necesară, rămâne acum să vedem ce poziţie are Biserica în faţa aspectelor mai propriu-zis „tehnice” ale capitalismului, adică faţă de capitalism ca „sistem” sau metodă de producţie.

4. Capitalismul ca „sistem” de producţie

Aşadar, alături de o judecată categoric negativă cu privire la capitalism ca „ideologie” în toate formele sale istorice, Biserica dă o judecată pozitivă cu privire la fenomenul industrializării, preocupându-se însă să-l distingă de folosirea lui ideologică pe care-o face capitalismul. În toate aceste intervenţii ale magisteriului este mereu prevalentă preocuparea morală, adică apărarea integrală a omului, conform exigenţelor raţiunii drepte şi a viziunii creştine despre viaţă.

Tocmai această intenţie de a rămâne pe planul etic explică de ce, pe de o parte, revine condamnarea continuă şi peremptorie a capitalismului ca mentalitate, drept cultură, ca formă istorică şi structură juridico-socială de convieţuire, şi de ce, pe de altă parte, nu se insistă prea mult în documentele magisteriului social asupra evaluării aspectelor „tehnice” ale sistemului capitalist de producţie sau de organizare a muncii.

În plus papii ajung să intuiască – asemenea lui Pius al XII-lea – că „muncitorul, în efortul de a-şi îmbunătăţi condiţia, se ciocneşte de un mecanism care, departe de a fi conform cu natura, contrastează cu ordinea lui Dumnezeu şi cu scopul pe care el l-a stabilit pentru bunurile pământeşti”[12]; sau – asemenea lui Paul al VI-lea – că „trebuie să fie totuşi ceva profund greşit, radical insuficient în sistemul însuşi”[13]. Însă nu se merge mai departe. Nu se abordează profund în mod direct discursul cu privire la validitatea „tehnică” a sistemului care, ca atare, iese din competenţa specifică a magisteriului[14].

Cu toate acestea, trebuie să spunem că printre rândurile de condamnare severă a diferitelor forme ideologice ale capitalismului transpare convingerea că sistemul capitalist poate în sine să aducă şi numeroase avantaje, cu

---

[12] Pius al XII-lea, *Mesaj radiofonic de Crăciun* (24.12.1942), nr. 19 (*IG*).

[13] Paul al VI-lea, *Discurs la UCID*.

[14] Aşa cum se ştie, capitalismul ca „sistem” de producţie este caracterizat de câteva elemente proprii, care se regăsesc mereu şi în diferitele forme istorice ale capitalismului ideologic. Aceste elemente „tehnice” esenţiale sunt: *proprietatea privată* a mijloacelor de producţie; *diviziunea între capital şi muncă*; *întreprinderea*, care combină între ei factorii productivi şi-i raţionalizează, aşa încât să obţină maximul de venit cu minimă cheltuială; *profitul* sau câştigul, adică avantajul monetar net care permite extinderea ulterioară a întreprinderii; *piaţa*, reglementată de concurenţa liberă. Documentele Bisericii nu discută pe planul „tehnic” aceste elemente specifice ale sistemului de producţie capitalist; în schimb, dau o judecată critică pe planul moral, mai ales din cauza consecinţelor dezumanizante şi sugerează necesitatea unei orientări a lor.

condiţia ca el să fie „orientat" din punct de vedere moral şi juridic. Aceasta este o judecată care revine în diferite intervenţii ale magisteriului, până devine explicită în *Centesimus annus*, după ce sfârşitul socialismului real şi sfârşitul fazei industriale a economiei deschid, de fapt, o perioadă istorică nouă, în multe aspecte postcapitalistă.

Această convingere optimistă a Bisericii – adică faptul că se consideră posibilă orientarea în mod uman a sistemului capitalist de producţie – este atestată, mai ales, de indicaţiile operative concrete, oferite adesea în enciclicele sociale din era industrială, pentru a rezolva câteva probleme mai grave.

Este adevărat – se admite – că regimul salarial aşa cum este conceput în sistemul capitalist este nedrept şi inuman. Totuşi, nu este intrinsec rău şi se poate corecta, de exemplu, „temperându-l puţin cu contractul de societate", fără a cădea prin asta în colectivism[15].

Este adevărat – se adaugă – că ideologia capitalistă a făcut mereu un uz deformat al dreptului de proprietate privată; totuşi, multe devieri se pot evita, reevaluând dimensiunea socială, intrinsecă în orice proprietate, fără a cădea prin asta în socialism[16].

Este adevărat – în sfârşit – că concurenţa între clase în sens liberal este „împotriva naturii şi contrară concepţiei creştine despre viaţă", dar ea se poate menţine în limitele juste ale unei „lupte leale", până devine colaborare între clase, fără a ceda viziunii marxiste. În acest sens, Pius al XI-lea a scris un pasaj important: „De fapt, lupta de clasă – atunci când se abţine de la acte de ostilitate şi de la ura reciprocă – se transformă încetul cu încetul într-o discuţie onestă, întemeiată pe căutarea dreptăţii"[17]. În această direcţie, şi Ioan Paul al II-lea recunoaşte că „chemarea la solidaritate şi la o acţiune comună, lansată muncitorilor [...], avea o valoare importantă şi o forţă de convingere din punct de vedere al eticii sociale"[18].

Aşadar convingerea că capitalismul ca „sistem" de producţie poate efectiv să fie „orientat" spre dezvoltarea umană, evitând deformările liberalismului economic, a fost pentru mult timp o speranţă. Astăzi, în faţa a ceea ce se întâmplă după sfârşitul erei industriale, se poate oare spune că speranţa este mai aproape să devină realitate?

---

[15] Cf. LEON AL XIII-LEA, *Rerum novarum* (15.05.1891), nr. 34: *CERAS*, 47-49; PIUS AL XI-LEA, *Quadragesimo anno* (15.05.1931), nr. 72: *CERAS*, 88; IOAN AL XXIII-LEA, *Mater et magistra* (15.05.1961), nr. 18.31.33: *CERAS*, 255.227 ş.u.

[16] Cf. LEON AL XIII-LEA, *Rerum novarum* (15.05.1891), nr. 35: *CERAS*, 49; PIUS AL XI-LEA, *Quadragesimo anno* (15.05.1931), nr. 50: *CERAS*, 80; IOAN AL XXIII-LEA, *Mater et magistra* (15.05.1961), nr. 19.30.43.104-121: *CERAS*, 225-230.244-248; PAUL AL VI-LEA, *Populorum progressio* (26.03.1967), nr. 23 ş.u.: *EV* 2/1068 ş.u.

[17] PIUS AL XI-LEA, *Quadragesimo anno* (15.05.1931), nr. 123: *CERAS*, 101 ş.u.

[18] IOAN PAUL AL II-LEA, *Laborem exercens* (14.09.1981), nr. 8: *EV* 7/1420. Este clară referinţa la *Manifestul* lui Marx: „Proletari din toate ţările, uniţi-vă!"

Deja enciclica *Populorum progressio*, după ce a afirmat că, din cauza profundelor transformări economice, politice şi sociale, „legea schimbului liber nu mai este în măsură să sprijine singură relaţiile internaţionale", nu conchide (aşa cum poate s-ar fi aşteptat cineva) reafirmând tradiţionala judecată etică negativă; în schimb, admite că, orientată aşa cum se cuvine, o economie liberă de piaţă ar putea să aducă „avantaje evidente"; de aceea, îndeamnă „să nu se prospecteze abolirea pieţei bazate pe concurenţă", ci „să fie menţinută în limite care s-o facă dreaptă şi morală, deci umană"[19].

De altfel, în ultimele decenii au fost făcuţi mulţi paşi, cu rezultate pozitive, în sensul dorit al acestei „orientări" etico-juridice a sistemului capitalist. De exemplu, să ne gândim la efectul echilibrator al intervenţiei subsidiare a statului în aşa-numitele economii mixte; la recurgerea la planul de programare economică a procesului de producţie, graţie căruia s-a reuşit (în multe cazuri) să se evite crize şi inegalităţi pe care clasicii economiei şi criticii capitalismului le considerau inevitabile: s-a realizat un anumit control al cheltuielii publice, s-au direcţionat investiţiile spre scopuri sociale; s-a împiedicat formarea de profituri mari şi s-a favorizat o redistribuire mai egală a venitului. Deci o atentă politică financiară şi economică a demonstrat că poate influenţa pozitiv împotriva anumitor tendinţe deviaţioniste, înnăscute în logica pieţei. Aşa încât nu ar fi onest să se nege că sistemul economic generat de capitalism, alături de efectele dezumanizante denunţate pe bună dreptate, a dezvoltat, de asemenea, ocazii importante de eliberare din necesitate şi de solidaritate umană, pe care până acum nu le cunoscusem niciodată.

De aceea, recenta judecată a lui Ioan Paul al II-lea cu privire la probabilitatea efectivă de a orienta în sens uman sistemul economic actual ne apare cea mai echilibrată şi obiectivă. De acum – spune papa – se poate considera sigur că „piaţa liberă este instrumentul cel mai potrivit pentru a repartiza resursele şi a răspunde în mod eficient la nevoi"[20]. Însă, pentru acest scop, ea trebuie „orientată", pentru că, dacă este lăsată în voia sa, „poate crea obiceiuri de consum şi stiluri de viaţă obiectiv nepermise şi adesea dăunătoare pentru sănătatea fizică şi spirituală"; acest peric provine din faptul că

> sistemul economic nu posedă în interiorul său criterii care să permită distingerea în mod corect a formelor noi şi mai elevate de satisfacere a necesităţilor umane de noile necesităţi induse, care împiedică formarea unei personalităţi mature[21].

---

[19] PAUL AL VI-LEA, *Populorum progressio* (26.03.1967), nr. 58 şi 61: *EV* 2/1103 şi 1106.
[20] IOAN PAUL AL II-LEA, *Centesimus annus* (01.05.1991), nr. 34: *EV* 13/183.
[21] IOAN PAUL AL II-LEA, *Centesimus annus*, nr. 34: *EV* 13/183.

Aşadar prima provocare, pe care trebuie s-o înfruntăm în elaborarea propunerii sociale a unei noi societăţi pe măsura omului, poate fi formulată astfel: prăbuşirea socialismului real face şi mai evidentă criza pe care o străbate şi capitalismul, ca urmare a transformărilor radicale din timpul nostru; dimensiunile acestei crize sunt de aşa natură încât fac să se considere că şi capitalismul (ca „ideologie" şi ca „sistem") a ajuns la capăt şi lasă astăzi locul „unei societăţi a muncii libere, a întreprinderii şi a participării"[22].

Această concluzie apare aşa de sigură încât Ioan Paul al II-lea invită chiar să nu se mai folosească termenul de „capitalism", să fie lăsat în uitare şi să se folosească în locul său o expresie mai adecvată schimbării în desfăşurare: aceea de „economie liberă"[23].

5. Economia postindustrială şi globalizarea

Or, unul dintre efectele cele mai însemnate al căderii Zidului Berlinului şi al sfârşitului blocului comunist (1989) a fost, desigur, accelerarea neprevăzută a procesului de globalizare a pieţelor. Enciclica *Sollicitudo rei socialis*, cu numai doi ani înainte (1987), atrăsese deja atenţia cu privire la procesele de mondializare, care schimbau chiar şi conceptul însuşi de dezvoltare economică, ce trebuie regândit de acum „în perspectiva interdependenţei universale"[24]; însă dispariţia neprevăzută a barierelor ideologice şi dezintegrarea imperiului sovietic au deschis, de la o zi la alta, noi perspective şi au împins imediat economia mondială spre căi de ieşire care până mai ieri nu puteau fi parcurse pe deplin, cum este tocmai globalizarea pieţelor, deşi încă nu erau controlabile în mod clar.

În sine tendinţa spre internaţionalizare în economie a existat mereu (în măsură mai mare sau mai mică); se poate spune că s-a născut o dată cu capitalismul. În schimb, „globalizarea" este un fenomen destul de recent şi chiar diferit din punct de vedere calitativ de industrializare. El prezintă astfel de caracteristici încât se poate afirma liniştit că o dată cu globalizarea pieţelor a început o fază istorică nouă: cea a economiei „postindustriale" şi, în multe aspecte, postcapitaliste[25].

---

[22] IOAN PAUL AL II-LEA, *Centesimus annus*, nr. 35: *EV* 13/186.

[23] IOAN PAUL AL II-LEA, *Centesimus annus*, nr. 42: *EV* 13/210.

[24] IOAN PAUL AL II-LEA, *Sollicitudo rei socialis* (30.12.1987), nr. 9: *EV* 10/2524.

[25] Cercetătorii indică în anul 1971 şi în anul 1974 cele două date decisive ale începutului procesului de globalizare. Anul 1971 este anul în care preşedintele R. Nixon a decretat neconvertibilitatea cu taxă fixă a dolarului faţă de aur, punând, practic, capăt astfel ordinii economice internaţionale, născută în anul 1944 cu acordurile Bretton Woods; anul 1974 este anul în care SUA declară liberalizarea mişcărilor de capital; cf. S. ZAMAGNI, „La globalizzazione come specificità dell'economia post-industriale: implicazioni economiche e opzioni etiche", în S. ZAMAGNI, ed., *Globalizzare l'economia*, ECP, S. Domenico di Fiesole 1995, 19.

În practică, o dată cu globalizarea se naşte fenomenul numit al „bogăţiei fără naţiuni" şi al „naţiunilor fără bogăţii": adică, pe de o parte, programele şi alegerile fiecărei naţiuni depind tot mai mult de orientările şi de deciziile care se iau în altă parte, pe scară continentală sau mondială; şi, pe de altă parte, investiţiile productive şi financiare ale unei naţiuni se mută cu uşurinţă în altă parte, dincolo de graniţele proprii.

Acest lucru aduce probleme noi şi grave: cum va trebui să se comporte statele naţionale în faţa provocărilor care sunt transnaţionale şi planetare, dacă nu vor să piardă bogăţia şi, cel puţin în parte, suveranitatea? Mai ales, cum să se evite ca muncitorii mai slabi să plătească, printr-un şomaj înfricoşător, criza generată de cleştele în care se zbat economiile naţionale, ca urmare a fenomenului globalizării?

De fapt, pe de o parte, inovaţiile tehnologice (mai ales informatica) permit un salt puternic al productivităţii, dar „eliberează" forţa de muncă necalificată; pe de altă parte, o piaţă fără frontiere continuă încă să fie reglementată de „legile" greu controlabile ale „hiperconcurenţei", un fenomen nou şi el, care împinge capitalurile în afara graniţelor naţionale, în căutarea de investiţii mai profitabile în orice colţ al lumii, mai ales acolo unde oferta de mână de lucru ieftină este mai abundentă[26].

Costul uman şi social poate deveni şi mai ridicat dacă nu se intervine imediat ca să se orienteze etic şi juridic procesul de globalizare. De exemplu, se apreciază că în mileniul al treilea Uniunea Europeană va putea produce aceeaşi cantitate actuală de bunuri şi de servicii cu douăzeci şi cinci de milioane de locuri de muncă mai puţin.

Totuşi, probabil că aspectul cel mai nou din punct de vedere calitativ al economiei postindustriale este formarea unei adevărate pieţe financiare globale. Se calculează că între Tokyo, New York, Londra şi Zürich se fac transferuri în fiecare zi de la o mie la o mie cinci sute de miliarde de dolari. Adică piaţa financiară globală a devenit un sector de mare atractivitate pentru investiţii. Adesea se câştigă mai mult pe piaţa financiară şi monetară decât investind în producţia de bunuri şi de servicii. Ca să dăm un exemplu, este cunoscut că grupul multinaţional Siemens până în urmă cu câţiva ani scotea 70% din profitul său din pieţele financiare şi numai 30/ din producţie[27].

---

[26] „Hiperconcurenţa" nu constă numai într-o simplă întărire a concurenţei, înţeleasă în sens clasic. Este un fenomen care urmează reguli noi, cu efecte inedite. De fapt, „în hiperconcurenţă avantajele diferenţiale pe care întreprinderile de succes îşi sprijină acţiunile sunt rapid erodate. Rezultă că întreprinderile, mai mult decât să caute menţinerea avantajelor lor cât mai mult posibil, trebuie încontinuu să se confrunte cu noi moduri pentru a domina. Adesea va trebui să sacrifice produse şi servicii care par să aibă încă oportunităţi bune, numai pentru că în privinţa lor creşte riscul de a fi ajunse" (*ibid.*, 28).

[27] Pentru o lectură critică a acestor date şi a altor date din capitalismul postindustrial, în lumina problemelor economice din ţările ex-comuniste, cf. J. SCHASCHING, *Von der*

Prin urmare, o caracteristică tipică a economiei postcapitaliste, în mod esenţial financiară, este că, într-un anumit sens, ea se dematerializează:

Dacă societatea industrială era tipic societatea producţiei de mărfuri, societatea finanţelor produce bunuri imateriale, *bucăţi de hârtie*, fie ele monede sau vreun alt echivalent al lor. Pe de o parte, marca nu mai este, pur şi simplu, semnul distinctiv al mărfurilor produse de industrie, ci a devenit ea însăşi un bun care formează un obiect autonom de schimb. Pe de altă parte, funcţia întreprinzătoare este dezlipită de acum de fiecare sector productiv. Cu alte cuvinte, dacă în societatea industrială marele capital era monosectorial, identificându-se cu domenii productive specifice (oţelul, chimia, mecanica etc.) sau funcţionale (capital industrial, comercial, bancar etc.), în societatea finanţelor caracterul întreprinzător tinde să se prezinte ca o capacitate întreprinzătoare *în stare pură*, care nu mai este legată de produse sau pieţe determinate[28].

Globalizarea: riscuri şi perspective
(*Compendiu*, nr. 362)

362. *Globalizarea alimentează noi speranţe, dar ridică totodată şi întrebări neliniştitoare.*

Ea poate produce efecte potenţial benefice pentru întreaga omenire: în urma dezvoltării impetuoase a telecomunicaţiilor, creşterea sistemului de relaţii economice şi financiare a adus, în acelaşi timp, o semnificativă reducere a costurilor pentru comunicaţii şi noi tehnologii de comunicaţie; totodată, a accelerat procesul de extindere la scară planetară a schimburilor comerciale şi a tranzacţiilor financiare. Cu alte cuvinte, cele două fenomene ale globalizării economico-financiare şi ale progresului tehnologic s-au întărit reciproc şi au făcut ca dinamica actualei faze economice să devină extrem de rapidă.

Analizând contextul actual, pot fi văzute nu numai şansele care se deschid în era economiei globale, ci pot fi observate şi riscurile legate de noile dimensiuni ale relaţiilor comerciale şi financiare. În realitate, nu lipsesc indiciile care dezvăluie o tendinţă de *creştere a inegalităţilor* fie dintre ţările dezvoltate şi ţările în curs de dezvoltare, fie în interiorul ţărilor industrializate. Bogăţia economică crescândă, devenită posibilă prin procesele descrise mai sus, este însoţită de creşterea sărăciei relative.

Ce poziţie are Biserica în faţa acestei schimbări calitative a economiei? Care este propunerea ei?

Kollektivwirtschaft zur Marktwirtschaft, conferinţă la A Treia Săptămână Socială a catolicilor polonezi, Varşovia, 13-18 mai 1996 (*pro manuscripto*).

[28] S. Zamagni, „La globalizzazione...", 23.

6. O societate a muncii libere, a întreprinderii şi a participării

Înainte de toate, Biserica ia act de saltul de calitate care s-a produs între economia industrială de ieri şi noua economie de astăzi. Ioan Paul al II-lea nu ezită să dea o evaluare pe cale de principiu pozitiv:

> Economia modernă a întreprinderii – spune el – comportă aspecte pozitive, a căror rădăcină este libertatea persoanei, care se exprimă în domeniul economic ca în atâtea alte domenii. De fapt, economia este un sector al activităţii umane multiforme şi în ea, ca în orice alt domeniu, este valabil dreptul la libertate, ca şi datoria de a o folosi în mod responsabil.

Apoi adaugă:

> Dar e important de observat că există diferenţe caracteristice între aceste tendinţe ale societăţii moderne şi acelea din trecutul chiar şi recent. Dacă odinioară factorul decisiv al producţiei era pământul şi, mai târziu, capitalul, înţeles ca ansamblul maşinilor şi instrumentelor de producţie, astăzi factorul decisiv este tot mai mult omul însuşi, capacitatea lui de cunoaştere care se manifestă în înţelegerea ştiinţifică, în capacitatea de organizare solidară şi în capacitatea de a intui şi satisface nevoile celorlalţi[29].

Deci noua economie face posibilă depăşirea concepţiei deterministe şi mecanice a legilor de fier ale profitului, ale cererii şi ale ofertei. De fapt, cere o mare responsabilitate personală şi socială, la nivel local şi internaţional, care se traduce apoi, în mod concret, într-o nouă solidaritate a muncii, într-o iniţiativă întreprinzătoare participată, în libertatea pieţei faţă de putere.

Îndeosebi, cât priveşte munca, globalizarea pieţelor (o economie fără frontiere) a făcut să cadă iluzia că piaţa liberă a muncii ar fi garantat locul oricui l-ar fi dorit; nici nu se vede cum acest lucru poate fi obţinut în virtutea unor decizii pur politice. În acest moment, trebuie avut curajul de a regândi organizarea muncii. Este nevoie de un nou pact social, întemeiat pe un reînnoit simţ de solidaritate şi de participare, împărtăşit fie de întreprinzători, fie de muncitori.

Cu toată probabilitatea va trebui să se prevadă forme de muncă pe timp parţial; va trebui să se reducă timpul de muncă, pentru a facilita alternanţa mâinii de lucru. Un lucru este sigur: acestea sau alte forme de flexibilitate nu se pot impune dacă lipseşte în părţile sociale (să spunem, şi în cetăţeni) o conştiinţă de solidaritate autentică. Asta înseamnă că, pentru a fi eficientă noua ordine economică, trebuie să fie animată în mod etic şi „dreaptă", adică tutelată de o autoritate care să fie efectiv în măsură să

---

[29] IOAN PAUL AL II-LEA, *Centesimus annus* (01.05.1991), nr. 32: *EV* 13/177.

determine cadrul juridic în care se desfăşoară relaţiile economice şi să asigure astfel condiţiile de bază pentru o economie liberă, care presupune o anumită egalitate între părţi, aşa încât una să nu fie atât de puternică în raport cu alta încât, practic, să o înrobească[30]

Acest vechi principiu etico-juridic are aplicare şi astăzi, mai ales în ceea ce priveşte necesitatea de a proteja economiile mai slabe, care altminteri riscă să fie copleşite fie de fluctuaţia preţurilor materiilor prime, fie a taxelor de interes şi a taxelor de schimb impuse de ţările bogate din nordul lumii.

Astfel, globalizarea scoate mai bine în evidenţă că în cadrul pieţei „există nevoi colective şi calitative care nu pot fi satisfăcute prin mecanismele ei; există necesităţi umane importante care scapă logicii ei; există bunuri care, prin însăşi natura lor, nu pot fi şi nu trebuie vândute sau cumpărate”[31].

Prin urmare, va trebui urmărit cu atenţie ca în noua „economie liberă” să nu prevaleze însă obiectivele unei nediscriminate activităţi financiare şi monetare. Dacă este adevărat că globalizarea pieţelor permite deja obţinerea unor utilităţi majore din activităţile productive, cum se mai poate justifica – fie pe plan economic, fie pe plan politic, fie, mai ales, pe cel moral – că, în timp ce pe bună dreptate se taxează progresiv veniturile din muncă, să nu se taxeze progresiv veniturile din capital?

Deci de acum este necesar ca experienţa trăită a interdependenţei economice, politice şi sociale să se traducă în solidaritate trăită. În fond, acesta este adevăratul sens al unei „propuneri” a Bisericii în faţa transformărilor radicale ale economiei: dat fiind faptul că scopul este dezvoltarea integrală a omului, aceasta nu se va putea obţine numai printr-o gestionare atentă a pieţelor productive şi financiare.

Este necesar – reafirmă Ioan Paul al II-lea – ca pe scena economică internaţională să se impună o etică a solidarităţii, dacă se vrea ca participarea, creşterea economică şi o justă distribuire a bunurilor să poată caracteriza viitorul omenirii.

Apoi papa specifică: această necesară cooperare internaţională

nu poate fi gândită exclusiv în termeni de ajutor şi de asistenţă, sau chiar ţintind la avantaje de retur pentru resursele puse la dispoziţie. Atunci când milioane de persoane suferă de sărăcie – care înseamnă foamete, malnutriţie, boală, analfabetism şi degradare –, nu trebuie numai să amintim că nimeni nu are dreptul de a-l exploata pe altul pentru propriul beneficiu, ci şi, mai ales, să reafirmăm angajarea noastră pentru acea solidaritate care le permite altora să trăiască, în circumstanţele economice şi politice concrete, acea creativitate care

[30] Ioan Paul al II-lea, *Centesimus annus*, nr. 15: *EV* 13/115.
[31] Ioan Paul al II-lea, *Centesimus annus*, nr. 40: *EV* 13/204.

este o caracteristică distinctivă a persoanei umane şi care face posibilă bogăţia naţiunilor[32].

Adevărata problemă este aceea de a combina, în contextul unei democraţii mature, eficienţa şi solidaritatea. Societatea civilă este cea care trebuie să organizeze şi să orienteze piaţa, pentru că doar ea poate să-i confere valoarea justă.

În concluzie: piaţa trebuie lăsată să funcţioneze, dar asta în cadrul unor valori şi în interiorul unor constrângeri şi limite subordonate societăţii civile şi expresiilor sale politice democratice: „Nu există libertate doar pentru că există piaţă liberă; mai degrabă, piaţa este liberă în acea societate în care este urmărită şi asigurată libertatea"[33]. Problema unei economii libere face trimitere şi se leagă strâns cu problema unei democraţii mature.

---

[32] IOAN PAUL AL II-LEA, *Discurs la ONU la 50 de ani de la întemeiere* (05.10.1995), nr. 13: *EV* 14/3256. Papa abordase deja discursul despre necesitatea de a orienta procesele de globalizare în *Centesimus annus*: „Astăzi – scrie el – este în vigoare ceea ce se numeşte *mondializarea economiei*, fenomen ce nu e de dispreţuit, căci poate crea extraordinare ocazii pentru o bunăstare mai mare. Dar se simte tot mai mult nevoia ca la această internaţionalizare crescândă a economiei să corespundă existenţa unor bune organisme internaţionale de control şi de orientare, care să călăuzească economia însăşi spre binele comun, ceea ce nici un stat, fie el cel mai puternic de pe pământ, nu mai e în măsură să facă [...] În evaluarea consecinţelor deciziilor lor, e necesar ca acestea să ţină seama în mod corespunzător de popoarele şi ţările care au pondere mică pe piaţa internaţională, dar concentrează nevoile cele mai acute şi mai dureroase şi au nevoie să fie susţinute mai puternic pentru a se dezvolta" (nr. 58).

[33] COMMISSIONE EPISCOPALE PER I PROBLEMI SOCIALI E DEL LAVORO, *Democrazia economica, sviluppo e bene comune* (13.06.1994), nr. 20: *ECEI* 5/2223.

10. DEMOCRAȚIA MATURĂ

Trecerea la o economie liberă, caracterizată de globalizarea piețelor productive şi financiare, nu putea să nu pună în discuție „statul social", care se născuse tocmai pentru a răspunde la provocările din precedenta perioadă industrială. De fapt, el îşi propune un scop dublu: pe de o parte, să garanteze dezvoltarea prin siguranța muncii şi a producției; pe de altă parte, să tuteleze exercitarea drepturilor umane, apărându-i, mai ales, pe cei mai slabi de posibile asupriri.

Mecanismul a funcționat pentru puțin timp. Era vorba de a scoate cu precădere din munca angajată resursele necesare în favoarea acelor cetățeni care altminteri ar fi rămas marginalizați sau excluşi din societatea bunăstării, pentru că erau şomeri, invalizi, bolnavi sau bătrâni. Procedând astfel, se favoriza în acelaşi timp şi producția industrială, garantând firmelor spații de piață şi stabilitate.

Însă, la un moment dat, mecanismul s-a blocat. După ce s-a terminat în Occident perioada industrială (concomitent cu sfârşitul marilor ideologii), a intrat şi statul social în criză. Nici nu putea fi altfel. În timp ce vârsta medie a cetățenilor se prelungea, crescând, prin urmare, numărul pensionarilor şi, în general, al celor care aveau nevoie de asistență, costurile statului creşteau enorm, mai ales din cauza specializării prestațiilor (pentru a da un singur exemplu, să ne gândim la sectorul sănătății) făcute posibile de inovațiile tehnologice; în acelaşi timp, schimbările profunde ale modurilor şi ale timpurilor de muncă, creşterea şomajului structural şi globalizarea piețelor şi a mâinii de lucru au ajuns să mărească într-un mod irezistibil cheltuiala publică, tocmai în timp ce criza economică reducea în mod drastic posibilitățile de a găsi resursele necesare.

La agravarea crizei s-au adăugat apoi „excese" şi „abuzuri", venite chiar din interiorul sistemului, care – aşa cum prezintă *Centesimus annus* –

> au stârnit, mai ales în ultima vreme, critici severe la adresa statului bunăstării, calificat drept *stat de asistență publică* [...]. Intervenind direct şi privând societatea de răspundere, statul de asistență publică duce la pierderea de energii umane, la creşterea exagerată a aparatului de stat, dominat de o logică birocratică mai mult decât de preocuparea de a-i sluji pe destinatari, şi, implicit, la o creştere enormă a cheltuielilor[1].

---

[1] IOAN PAUL AL II-LEA, *Centesimus annus* (01.05.1991), nr. 48: *EV* 13/231 ş.u.

Consecința a fost că, în prezent, nu există nici măcar unul dintre statele dezvoltate din Occident care să reușească să mențină nivelurile înalte de cheltuială pentru asistența publică, niveluri la care s-a ajuns în ultimii ani. Mai mult, există pericolul foarte concret ca țările mai puțin puternice să piardă pasul: de fapt, inflația și datoria publică scăpată de sub control fac să fugă capitalurile, fac să se ridice taxele de interes ale banilor, produc pierdere de încredere pe piețele internaționale. Dar cât poate să dureze o situație negativă de această natură, fără ca ea să se repercuteze în mod periculos asupra vieții politice și sociale (internă și internațională), riscând însăși ținuta democratică?

De aceea, nu mai puțin gravă decât problema economică, cu care apare strâns legată, este a doua problemă de rezolvat, pe care secolul al XX-lea ne-a lăsat-o ca moștenire și care este urgent să fie abordată la începutul celui de-al treilea mileniu. Este problema crizei statului social. El trebuie regândit profund, pentru a-l deschide la o concepție mai matură despre democrație, așa cum explică un document important al Conferinței Episcopale Italiene:

> Statul social nu trebuie demontat, nici vândut către cel mai bun ofertant. Însă nu trebuie confundat cu statul asistențial – care în realitate distruge solidaritatea și elimină simțul de responsabilitate –, nici cu statul clientelar – care alimentează dezbinări de grupuri și de corporații și care generează dependențe, intoleranțe, refuzuri, excluderi, nedreptăți și conflicte. Statul social trebuie să se realizeze în întregimea sa, ținând cont de societatea în care suntem inserați: o societate care se îndreaptă spre a fi tot mai multiculturală, multirasială și multireligioasă; o societate în care competițiile și conflictele, exasperându-se, dăunează celor slabi; o societate în care pluralitatea vocilor riscă să degenereze într-un nou Babel, în timp ce explozia necesităților și nepregătirea de a le face față riscă să-i lase pe toți în stradă, cu daună, mai ales, față de cei mai săraci[2].

Organizarea carității sociale și politice
(*Compendiu*, nr. 208)

208. *Caritatea socială și politică nu se epuizează în raporturile dintre persoane, ci se extinde și în rețeaua în care sunt inserate aceste raporturi, care este tocmai comunitatea socială și politică, și intervine aici pentru dobândirea binelui posibil pentru comunitate în totalitatea sa.* Aproapele, care trebuie iubit, se prezintă „în societate" în atât de multe aspecte, încât a-l iubi în mod real, a-i veni în ajutor în necesitățile și nevoile sale ar putea însemna și altceva decât binele care i s-ar face doar la nivelul interindividual: *a-l iubi pe plan social înseamnă a folosi mijloacele sociale în funcție de situația dată pentru a-i îmbunătăți viața sau pentru a elimina acei factori sociali care au cauzat necazul*

[2] Comisia eclezială Dreptate și Pace, *Stato sociale ed educazione alla socialità* (11.05.1995), nr. 74: *ECEI* 5/2759.

său. Fără îndoială că lucrarea milostivirii cu care se răspunde *aici și acum* la o nevoie reală și urgentă a aproapelui este un act de caritate, dar este un act indispensabil de caritate angajarea menită să *organizeze și să structureze societatea* așa încât aproapele să nu fie nevoit să trăiască în mizerie, mai ales când aceasta devine situația în care se află un mare număr de persoane și chiar popoare întregi, situație ce astăzi atinge proporțiile unei adevărate și proprii *problematici sociale mondiale*.

Așadar, înainte de toate, trebuie clarificat conceptul de „democrație autentică", în ai cărui termeni trebuie regândit statul social. Așa vor fi mai ușor de apreciat indicațiile pentru regândirea sa radicală, conținute în „propunerea socială" a Bisericii.

1. Condițiile unei democrații „autentice"

Raportul dintre magisteriul social și „democrație" a fost, pentru mult timp, chinuit și dificil. Este un fapt că, timp de secole lungi, Biserica a avut multe rezerve în acest sens. Mai ales, crea dificultate principiul că voința populară, atunci când se exprimă în formă majoritară din punct de vedere numeric, trebuie să aibă valoare de lege pentru toți; adică faptul că o „forță materială" poate să devină fundament al dreptului și al dreptății, în numele conceptului de „suveranitate populară" absolută (teoretizată de Rousseau), care face abstracție de orice referință la o normă etică transcendentă. Cu schimbarea numerică a majorităților ar putea probabil să se schimbe adevărurile și valorile imutabile, înrădăcinate în însăși natura umană și garantate de revelația divină?

În realitate, poporul este „suveran" în sensul că este „depozitar" al puterii, deci o poate delega reprezentanților săi; însă nu poporul este izvorul primar și absolut, creatorul dreptului și al dreptății. Așa cum este adevărat că societatea vine înaintea statului, tot așa este adevărat și că persoana vine înaintea societății; însă înaintea statului, înaintea societății și înaintea persoanei este Dumnezeu.

Leon al XIII-lea a fost primul care a deschis o ferestruică față de democrație, însă nu a mers mult mai încolo. De fapt, el s-a limitat să explice că Biserica voia să respingă concepția iluministă a suveranității populare, nu regimul democratic în sine. A rămas vestită o afirmație a sa, care atunci a părut inovatoare:

> Nu este interzis – a spus el – să fie iubite guverne temperate de forme democratice, însă rămânând neatinsă doctrina catolică referitoare la originea și folosirea puterii. Cu condiția să fie adaptate în sine să facă binele cetățenilor, nici una dintre diferitele forme de conducere nu este reprobată de Biserică[3].

[3] LEON AL XIII-LEA, *Libertas* (1888), nr. 23 (*IG*).

Pentru aceleaşi motive se explică neîncrederea (dacă nu chiar aversiunea) arătată de papa faţă de expresia „democraţie creştină”[4]

Trebuie aşteptat Pius al XII-lea înainte ca Biserica să accepte cu seninătate sistemul democratic, totuşi fără a-şi însuşi încă teza că democraţia este forma politică ideală şi pentru catolici[5].

După Pius al XII-lea, acceptarea democraţiei nu mai creează nici o dificultate. Totuşi, atunci când documentele magisteriului vorbesc despre asta, se preocupă să atragă atenţia mai mult cu privire la substanţa democraţiei decât la formalitatea sa. Este emblematic că până şi Conciliul, deşi a aprobat şi a lăudat în mod deschis sistemul democratic, nu foloseşte niciodată termenul „democraţie”, ci preferă să-i indice elementele substanţiale.

Biserica – citim în *Gaudium et spes* – „nu este legată de nici un sistem politic”, pentru că ea „este semnul şi pavăza caracterului transcendent al persoanei umane”[6]. Pentru acest motiv – continuă –, pe de o parte, ea condamnă formele de regim politic care împiedică libertăţile şi drepturile fundamentale ale omului, în schimb, pe de altă parte, laudă „modul de a acţiona al naţiunilor în care cât mai mulţi cetăţeni participă, într-o autentică libertate, la treburile publice”[7]. Apoi recunoaşte că

> dintr-o conştiinţă mai vie a demnităţii umane apare, în diferite regiuni ale lumii, efortul de a instaura o ordine politico-juridică în care să fie tutelate mai bine în viaţa publică drepturile persoanei, cum sunt dreptul de a se reuni în mod liber, de a se asocia, de a exprima propriile opinii şi de a mărturisi religia în privat şi în public. De fapt, tutelarea drepturilor persoanei este o condiţie necesară pentru ca cetăţenii, fie luaţi individual, fie asociaţi, să poată particip activ la viaţa şi la conducerea vieţii publice[8].

Paul al VI-lea merge mai departe. Nu numai că primeşte pe deplin democraţia, dar îi îndeamnă pe creştini să nu se mulţumească doar cu o oarecare formă nesatisfăcătoare de democraţie, ci să se angajeze pentru a depăşi limitele, aşa încât să realizeze (pe cât este posibil) un model de societate democratică matură.

> Dubla aspiraţie la egalitate şi la participare – scrie el în *Octogesima adveniens* – este îndreptată spre promovarea unui tip de societate democratică. Sunt propuse diferite modele, unele sunt experimentate, dar nici unul nu satisface complet şi căutarea rămâne deschisă [...]. Creştinul – adaugă papa – are obligaţia de a participa la această căutare şi la organizarea şi la viaţa societăţii politice[9].

[4] Cf. LEON AL XIII-LEA, *Graves de communi* (1901) (*IG*).
[5] Cf. „Cristianesimo e democrazia”, *La Civiltà Cattolica* (I/1988) 3-16.
[6] *Gaudium et spes*, nr. 76: *EV* 1/1580.
[7] *Gaudium et spes*, nr. 31: *EV* 1/1417.
[8] *Gaudium et spes*, nr. 73: *EV* 1/1563.
[9] PAUL AL VI-LEA, *Octogesima adveniens* (14.05.1971), nr. 24: *EV* 4/747.

În sfârşit, cu enciclica *Centesimus annus*, Ioan Paul al II-lea reafirmă în formă definitivă aprobarea deplină a sistemului democratic şi explică motivul:

Biserica – spune papa – apreciază sistemul democratic ca sistem ce asigură participarea cetăţenilor la opţiunile politice şi garantează supuşilor posibilitatea de a-şi alege şi controla cârmuitorii sau de a-i înlocui în mod paşnic, când consideră oportun[10];

apoi indică în ce constă democraţia matură (sau „autentică"):

O democraţie autentică nu e posibilă decât într-un stat de drept şi pe baza unei concepţii corecte asupra persoanei umane. Ea cere îndeplinirea condiţiilor necesare atât pentru promovarea persoanelor prin educarea şi formarea la idealuri adevărate, cât şi pentru *personalizarea* societăţii prin crearea de structuri de participare şi de coresponsabilitate[11].

De aceea, conform magisteriului, o democraţie se poate considera matură sau „autentică" atunci când există împreună câteva condiţii indispensabile; ele sunt: legalitatea (pe care se întemeiază „statul de drept"), solidaritatea (care oglindeşte „subiectivitatea" societăţii) şi participarea (prin structuri „subsidiare" de coresponsabilitate efectivă).

Aşadar, în lumina acestor idei-călăuză, trebuie, într-un anumit sens, să se reinventeze statul social dacă se doreşte depăşirea crizei în care se zbate astăzi şi realizarea, în sfârşit, a unei democraţii mature autentice, corespunzătoare provocărilor pe care le avem în faţa noastră.

2. Legalitatea

Aşadar criza statului trebuie abordată la rădăcină. Or, cauza principală a dificultăţilor actuale ale statului social se află în căderea valorilor sale inspiratoare, care nu mai sunt împărtăşite astăzi de oameni ca odinioară. De fapt, dacă dispare tensiunea morală unitară, convieţuirea civilă îşi pierde sufletul şi rămâne expusă „riscului grav", de care se teme Ioan Paul al II-lea, „al alianţei între democraţie şi relativismul etic, care îi retrage convieţuirii civile orice referinţă morală sigură"; cu consecinţa înfricoşătoare că „o democraţie fără valori – mai avertizează papa – se transformă uşor într-un totalitarism declarat sau ocult, după cum arată istoria", adică în însăşi negarea „statului de drept"[12].

De aceea, primul lucru care trebuie făcut pentru a regândi statul social în termeni de democraţie matură este recuperarea „simţului statului" şi

[10] Ioan Paul al II-lea, *Centesimus annus* (01.05.1991), nr. 46: *EV* 13/220.
[11] Ioan Paul al II-lea, *Centesimus annus*, nr. 46: *EV* 13/220.
[12] Ioan Paul al II-lea, *Veritatis splendor* (06.08.1993), nr. 101: *EV* 13/2784.

conştiinţa propriilor obligaţii şi a propriei responsabilităţi: cu alte cuvinte, trebuie pornit din nou de la legalitate, pe care se întemeiază statul de drept.

În practică, „legalitate" înseamnă a traduce în reguli de comportament acele mari principii ale „gramaticii etice", care – aşa cum am văzut deja – sunt fundamentul construcţiei oricărei societăţi autentic democratice. Merită să le amintim aici. Ele sunt: respectarea primatului persoanei umane şi a drepturilor sale inalienabile; solidaritatea faţă de toţi, cu o atenţie privilegiată faţă de cei mai slabi; participarea şi coresponsabilitatea cetăţenilor, prin diferitele instanţe intermediare legitime; urmărirea binelui comun, înţeles, mai ales, ca obţinere a unei calităţi de viaţă integral umane.

A respecta aceste norme etice, traduse în reguli ale trăirii civile, nu este o misiune rezervată numai responsabililor vieţii publice. Este o obligaţie precisă a tuturor cetăţenilor. Pentru simplul motiv că,

> dacă lipsesc reguli clare şi legitime de convieţuire sau dacă acestea nu sunt aplicate, forţa tinde să prevaleze asupra dreptăţii, autoritatea asupra dreptului, cu consecinţa că libertatea este pusă în pericol până la dispariţia ei. *Legalitatea*, adică respectarea şi practicarea legilor, constituie, de aceea, o condiţie fundamentală ca să fie libertate, dreptate şi pace între oameni

şi să se realizeze astfel o democraţie matură autentică[13].

Însă pericolul este să se facă în aşa fel încât „legalitatea" să constea în simpla respectare formală a regulilor stabilite. Desigur, e nevoie şi de această respectare formală; însă „regulile jocului", singure, nu vor putea niciodată să fie de ajuns pentru a crea o societate într-adevăr dreaptă. Of, dacă ar fi de ajuns cu adevărat o gestionare prudentă a economiei şi a administraţiei publice pentru a face „umană" viaţa socială! În schimb, respectarea regulilor nu este decât prima treaptă, primul pas; însă, dacă lipseşte tensiunea etică, nu există convieţuire „umană"; de fapt, rămâne mereu adevărat că „cea mai mare resursă umană este însuşi omul; şi că şi legea este făcută pentru el, şi nu viceversa"[14].

Aşadar, într-o democraţie matură, legalitatea nu poate fi înţeleasă numai în sens formal şi nici în sens simplu negativ, ca refuzare a criminalităţii, ca o condamnare a administratorilor necinstiţi şi a politicienilor nesinceri; într-o democraţie autentică, legalitatea este, mai ales, un concept şi o valoare pozitivă şi trebuie înţeleasă ca „simţ responsabil al statului" şi al datoriei proprii, drept cultură a reciprocităţii, drept conştiinţă că orice

---

[13] Comisia eclezială Dreptate şi Pace, *Educare alla legalità* (04.10.1991), nr. 2: *ECEI* 5/524.

[14] Comisia eclezială Dreptate şi Pace, *Stato sociale ed educazione alla socialità* (11.05.1995), nr. 57: *ECEI* 5/2740.

comportament personal, în afară de implicațiile morale, are mereu o recidivă socială negativă sau pozitivă.

În concluzie: într-un stat social, „regândit" în termeni de democrație matură, legalitatea nu se garantează numai luptând împotriva ilegalității pe cale judiciară, eventual aruncând în închisoare o întreagă clasă conducătoare coruptă; mai mult decât reprimare (de care este nevoie), legalitatea trebuie să fie rod al unei noi culturi a moralității, trăită începând de la noi înșine:

> Astfel, lupta împotriva mafiei devine o alegere definitivă dacă nu se termină cu focuri de artificii, ci continuă cu abandonarea pentru noi înșine a obiceiului favorurilor. Astfel, curățarea politicii de noroiul corupției nu coincide cu pedepsirea vinovaților, ci cu încetarea cultului puterii și al banilor necinstiți, cu dezamorsarea ocaziilor, cu promovarea unei culturi care să conjuge politica și etica. Astfel, economia nu se poate vindeca dacă, odată respinsă irosirea nedreaptă smintită, fiecare ar continua să caute pentru sine nișele privilegiului[15].

3. Dreptatea și caritatea

Așadar legalitatea este necesară, ba chiar este fundamentul statului de drept. Și totuși, dreptatea singură nu e suficientă. Dacă în raporturile sociale lipsește respectarea principiului etic al solidarității, respectarea rece a regulilor jocului democratic se poate îndrepta împotriva omului, până la încălcarea drepturilor sale fundamentale. Într-o societate fără solidaritate, se poate chiar muri de „democrație"!

Pentru care alt motiv – în așa-numita „societate a celor două treimi" –, dacă lipsește conștiința morală a solidarității, cei doi cetățeni din trei care se simt bine și cele două treimi din țară care trăiesc înstărit ar trebui să împartă cu al treilea sărac bunăstarea de care dispun?

Se înțelege cât de justificată a fost vechea preocupare a Bisericii față de democrație, bazată pe valoarea absolută a legii majorității numerice, lipsită de referință la norma etică transcendentă. Cu expresie puternică, Ioan Paul al II-lea denunță din nou pericolul ca, fără un suflet etic și solidar, să se nască o „democrație totalitară". Nu este un joc de cuvinte. Papa se referă direct la respectul față de dreptul la viață, însă discursul este valabil, desigur, pentru toate drepturile inalienabile ale omului; ei bine – spune el –, atunci când un drept „este pus în discuție sau negat pe baza unui vot parlamentar sau a voinței unei părți – fie ea majoritară – a populației [...], în acest mod democrația, încălcându-și propriile reguli, pășește pe drumul unui totalitarism substanțial". Și adaugă: „Totul pare să se întâmple în

---

[15] COMISIA ECLEZIALĂ DREPTATE ȘI PACE, *Legalità, giustizia e moralità* (20.12.1993), nr. 2: *ECEI* 5/2110.

cel mai temeinic respect al legalităţii, cel puţin atunci când legile [...] sunt votate potrivit aşa-numitelor reguli democratice. În realitate, suntem doar în faţa unei tragice aparenţe de legalitate, iar idealul democratic, care nu este cu adevărat astfel decât atunci când recunoaşte şi tutelează demnitatea oricărei persoane umane, este trădat în înseşi bazele sale". De aceea, papa conchide cu amărăciune: „Când se împlinesc aceste condiţii, sunt deja amorsate procesele care duc la descompunerea unei autentice convieţuiri umane şi la dezagregarea realităţii înseşi a statului"[16].

Deci „legalitatea democratică" ori este solidară, ori nici măcar nu e democratică; mai mult, nici nu e legalitate[17]!

Desigur, respectarea dreptului şi a regulilor este deja solidaritate, este deja caritate. Nu întâmplător, Paul al VI-lea a definit dreptatea ca „măsura minimă a carităţii"[18]. Aşadar angajarea pentru legalitate şi lupta pentru dreptate reprezintă primul mod de a demonstra solidaritate şi iubire faţă de cel care este asuprit. Ce sens ar avea a oferi cuiva propria solidaritate, în timp ce se refuză să i se recunoască ceea ce i se cuvine? Spun bine episcopii italieni că „iubirea autentică are în sine exigenţa dreptăţii" şi a legalităţii şi că ea, de aceea, „se traduce într-o apărare pasionată a drepturilor fiecăruia"[19].

Iată pentru ce necesitatea de a regândi statul social în termeni de democraţie matură trece prin angajarea de a da viaţă legalităţii cu solidaritatea, „punând o amprentă de gratuitate sau de raport interpersonal în diferitele relaţii tutelate de către drept. Birocraţia, anonimatul, legalismul sunt pericole care dau târcoale societăţilor noastre: adesea se uită că sunt persoane cei spre care se îndreaptă multiplele servicii sociale"[20].

A crede că se trece de la criza statului social la o democraţie matură numai printr-o simplă ajustare a „regulilor jocului" sau graţie unor intervenţii de simplă inginerie instituţională înseamnă condamnare la insucces sigur. Numai conştiinţa trăită a solidarităţii poate da un adevărat sens

---

[16] Ioan Paul al II-lea, *Evangelium vitae* (25.03.1995), nr. 20: *EV* 14/2229.

[17] Aceasta este în substanţă ceea ce afirmă papa cu o altă ocazie: după ce a reafirmat că „dreptatea singură nu este suficientă, ba chiar poate conduce la negarea şi la eliminarea de noi înşine, dacă nu se permite acelei forţe mai profunde, care este iubirea, să plăsmuiască viaţa umană în diferitele sale dimensiuni", dă explicaţia ultimă: motivul – spune el – este că „egalitatea introdusă cu ajutorul dreptăţii se limitează însă la sfera bunurilor obiective şi extrinseci, în vreme ce iubirea şi milostivirea îi fac pe oameni să se întâlnească între ei în valoarea care este omul însuşi, cu demnitatea care îi este proprie" (Ioan Paul al II-lea, *Dives in misericordia* [30.11.1981], nr. 14: *EV* 7/941).

[18] Paul al VI-lea, *Discurs către campesinos* (Bogota, 23 august 1968): *L'Osservatore Romano* (25 august 1968) 3.

[19] Comisia eclezială Dreptate şi Pace, *Evangelizzazione e testimonianza della carità* (08.12.1990), nr. 38: *ECEI* 4/2762.

[20] Comisia eclezială Dreptate şi Pace, *Evangelizzazione...*, nr. 38: *ECEI* 4/2762.

reformelor necesare; numai o solidaritate – nu sentimentală, ci operativă, născută din împărtășirea de valori ideale comune – este în măsură să stimuleze progresul însuşi al legalității: de câte ori caritatea ajunge înaintea legii! De fapt, caritatea intuieşte, previne. Dreptatea este rece, vine după aceea. Numai solidaritatea şi iubirea reuşesc să intuiască eventualele necesități noi ale omului şi ale societății, încă de la apariția lor. Şi nu este rar când solidaritatea anticipă şi stimulează drumul dreptului, în sine mai lent. De mai multe ori au devenit lege de stat şi au fost recunoscute ca drepturi unele necesități noi, pe care solidaritatea le-a intuit şi apărat încă de la apariția lor, atunci când legea încă le cataloga „tendințe subversive"[21].

De aceea – conchide Benedict al XVI-lea – „iubirea – *caritas* – va fi întotdeauna necesară, chiar şi în societatea cea mai dreaptă. Nu există nici un fel de ordine dreaptă a statului care să zădărnicească slujirea iubirii. Acela care vrea să se elibereze de iubire să se pregătească să se elibereze de omul ca atare [...]. Nu avem nevoie de un stat care guvernează şi domină totul, ci, dimpotrivă, de un stat care recunoaşte generos şi care susține, pe linia principiului subsidiarității, inițiativele care apar în cadrul diferitelor grupuri sociale şi care asociază spontaneitatea şi apropierea de oamenii nevoiaşi"[22].

Dreptatea îşi are împlinirea în caritate
(*Compendiu*, nr. 206)

206. *Caritatea presupune şi transcende dreptatea*: aceasta din urmă „trebuie să afle împlinirea sa în iubire"[I]. Dacă dreptatea este capabilă *„să arbitreze* între oameni în repartizarea corectă a bunurilor materiale, iubirea – şi numai iubirea (aşadar şi acea iubire binevoitoare pe care o numim *milostivire*) – este în stare să-l redea pe om lui însuşi"[II]. *Raporturile umane nu pot fi reglementate numai cu măsura dreptății*: „Experiența trecutului şi a timpului nostru demonstrează că dreptatea singură nu e suficientă şi că, dimpotrivă, ea poate duce la propria-i negare şi nimicire... Experiența istorică a dus la formularea axiomei: *summum ius, summa iniuria*"[III]. Dreptatea, în realitate, „în orice sferă a relațiilor interumane, trebuie să suporte, *ca să spunem aşa, o substanțială «corectare» din* partea acelei iuiri care – după cum proclamă sfântul Paul – *este răbdătoare, este binevoitoare* sau, cu alte cuvinte, poartă în

[21] Episcopii italieni confirmă: „Caritatea ştie să găsească şi să dea răspuns la necesitățile mereu noi pe care le aduce evoluția rapidă a societății. Cu această lucrare prevăzătoare şi profetică a sa, caritatea se angajează – fie solicitând conştiințele, fie folosindu-se de instrumentele politice şi instituționale destinate pentru asta – să facă în aşa fel încât necesitățile, atunci când sunt autentice şi când materia şi situația permit asta, să fie recunoscute ca drepturi şi să fie tutelate de organizarea socială" (*ibid.*).

[22] Benedict al XVI-lea, *Deus caritas est* (25.12.2005), nr. 28.

sine caracteristicile *iubirii milostive*, atât de esenţiale pentru evanghelie şi pentru creştinism"[IV].

[I] IOAN PAUL AL II-LEA, *Mesaj pentru Ziua Mondială a Păcii 2004*, nr. 10.
[II] IOAN PAUL AL II-LEA, *Dives in misericordia* (1980), nr. 14.
[III] *Ibid.*, nr. 12.
[IV] *Ibid.*, nr. 14.

În lumina acestor consideraţii despre legalitatea solidară, se înţelege pentru ce atenţia preferenţială faţă de cetăţenii mai puţin înstăriţi trebuie să continue să fie un element esenţial şi al noului model de stat social reînnoit. De fapt, într-o democraţie matură şi animată etic, săracul, marginalizatul, cetăţeanul mai puţin favorizat nu reprezintă „o povară, ci o chemare la bine, posibilitatea unei bogăţii mai mari"[23]. Asta, pentru că cei lipsiţi, cu necesităţile lor, arată în formă negativă care trebuie să fie în mod pozitiv punctele prioritare ale unui adevărat program de reforme; care probleme trebuie abordate mai întâi, pentru ca procesul de modernizare să nu-i avantajeze numai şi mai ales pe cei care deja se simt bine, ci să favorizeze, înainte de toate, promovarea umană a celor mai slabi, în cadrul binelui comun.

Tocmai pentru aceasta, un stat social reînnoit, în mod foarte diferit de statul asistenţial şi clientelar, va trebui să exercite legalitatea sa solidară, înainte de toate, faţă de regiunile şi de zonele dezavantajate (toţi acei „sud" din lume), care, din păcate, nu lipsesc nici în naţiunile mai bogate. Acest efort necesar va fi, desigur, răsplătit, în primul rând, chiar pe terenul ţinutei de ansamblu a sistemului democratic. De fapt, a ignora problemele sacilor de sărăcie nu face decât să alimenteze acele rezervoare de disperare şi de supuşenie civilă şi culturală, unde proliferează plantele rele ale ilegalităţii, criminalităţii organizate şi refuzului social.

Iată pentru ce a regândi statul social nu va fi niciodată numai o problemă de organizare economică sau juridică mai bună, ci, mai spre izvor, „se cer valori precise de ordin etic şi religios, precum şi o schimbare de mentalitate, de comportare şi de structuri"[24]. Deci propunerea de a reînnoi statul social, dacă trece prin angajarea pentru o economie liberă şi pentru o democraţie matură, nu poate să facă abstracţie de la o implicare activă şi responsabilă a societăţii civile.

4. Al „treilea sector" al statului social

O masă cu două picioare nu stă în picioare. Piaţa şi instituţiile publice, oricât ar fi de reînnoite, nu ar fi suficiente singure să ţină în picioare noul stat social. Este nevoie de societatea civilă, al treilea picior al mesei. De

[23] IOAN PAUL AL II-LEA, *Centesimus annus* (01.05.1991), nr. 58: *EV* 13/252.
[24] IOAN PAUL AL II-LEA, *Centesimus annus*, nr. 60: *EV* 13/258.

altfel, statul social nu-și înfige rădăcinile chiar în societatea civilă, din care scoate valori și îndatoriri?

De aceea se explică pentru ce recunoașterea și valorizarea autonomiilor societății civile este considerată astăzi pe bună dreptate un

> element decisiv pentru afirmarea drepturilor de cetățenie și pentru organizarea unui stat care să vrea cu adevărat să fie în slujba dezvoltării persoanelor și a societății. E vorba de o concepție care-și are inspirația profundă în antropologia creștină și în doctrina socială a Bisericii[25].

A se adăuga că de acum este clar pentru toți că criza statului social s-a născut, e adevărat, din transformările economiei și din dispariția valorilor, dar și din faptul că (în special, în ultimele decenii) diferitele programe de protecție socială fuseseră create practic expropriind societatea civilă, adică fără a respecta principiul subsidiarității. Statul (ca subiect de cheltuială și de furnizare directă de servicii) și-a atribuit îndatoriri care puteau și trebuia să fie lăsate nivelurilor intermediare sau descentralizate ale administrației publice. Societatea civilă ar fi trebuit și ar fi putut să le gestioneze foarte bine, fără a exclude ajutorul, direcția și sprijinul statului și al articulațiilor sale administrative. Apoi, acest etatism necuvenit a fost și cauza, care nu este secundară, a exploziei ilegalității și corupției, rod al unei birocrații crescute peste măsură și supraîncărcată de îndatoriri prea mari și costisitoare.

De aceea, „regândirea" statului social trebuie să înceapă în mod necesar cu transferarea la societatea civilă, în numele principiului subsidiarității, a gestiunii unei mari părți din serviciile considerate până acum rezervă a instituțiilor publice. Să ne dăm seama că s-a terminat perioada industrială, că s-a schimbat cultura oamenilor. Modelul de stat social, adecvat societății industriale de ieri, astăzi nu mai folosește; nu se mai poate ajusta, pur și simplu, trebuie schimbat.

Afirmând aceasta, nu se vrea deloc – așa cum acuză unii – deresponsabilizarea statului. Cu totul altceva! Dimpotrivă, se vrea valorizarea și potențarea îndatoririi primare și de neînlocuit a statului, care este aceea de a acționa ca garant, programator și coordonator al vieții și al creativității societății civile; fără a exclude intervenția sa directă ori de câte ori societatea civilă nu ar reuși (din motive tehnice sau de altă natură) să răspundă singură la noile necesități de solidaritate.

Așadar criza statului social nu se rezolvă decizând ce „tăieri" poate și trebuie să facă un guvern, nici numai revizuind programele de intervenție, nici recurgând la ultimele resurse pentru a găsi toate fondurile disponibile. A venit momentul de a avea curajul să se parcurgă o cale într-adevăr diferită și nouă.

---

[25] COMISIA ECLEZIALĂ DREPTATE ȘI PACE, *Stato sociale ed educazione alla socialità* (11.05.1995), nr. 37: *ECEI* 5/2720.

În sine, această cale pentru a conjuga eficienţa economică şi solidaritatea există deja astăzi: e vorba de a realiza o nouă simbioză între piaţă, stat şi societatea civilă, cele trei picioare ale mesei. Acest lucru este posibil chiar imediat, pentru că nu se porneşte de la zero. De fapt, însăşi criza vechiului model de stat a stimulat iniţiativa spontană a multor grupuri private care de mult timp se dedică în manieră continuă ca să înlăture cele mai grave nenorociri sociale.

Adică există, şi este extraordinar de vital, acel „al treilea sector" (constituit din numeroase forme de voluntariat, de cooperare socială şi de asociaţionism) pe care alţii preferă să-l numească „privat social", care cuprinde fie grupuri care furnizează servicii plătite („privat social *profit*"), fie grupuri care, în schimb, acţionează gratuit, pentru un ideal de solidaritate („privat social *nonprofit*").

Specificul acestui „al treilea sector" se află în faptul că el s-a născut tocmai ca reacţie spontană în faţa noilor forme de sărăcie umană, de nenorocire socială şi de marginalizare şi în faţa incapacităţii statului (sau a lipsei de voinţă) de a aduce remedii.

Prin urmare, „al treilea sector" a asumat (chiar fără să vrea) o subiectivitate politică. Şi pe bună dreptate. Pentru că ce altceva sunt iniţiativele de voluntariat, de cooperare socială şi de asociaţionism, dacă nu adevărate forme de participare democratică? Pe de o parte, dau glas societăţii civile şi, pe de altă parte, ajută şi stimulează instituţiile publice să regândească rolul lor. În afară de asta, „al treilea sector" are valenţa de subiect politic, şi pentru că, de fapt, a inaugurat un nou mod de a sluji binele comun, un nou mod de a face politică, contrapunându-se degenerării duble a asistenţialismului de stat şi a clientelismului corupt al partitocraţiei.

Aşadar calea reînnoirii merge în direcţia sprijinirii tuturor acelor activităţi *nonprofit*, de cooperare socială şi de voluntariat, care produc servicii şi bogăţie publică, dar acţionând ca privaţi. Aşadar voluntariatul nu poate fi considerat (aşa cum se făcea până mai ieri) o formă de „solidaritate scurtă", de tip asistenţial, aproape ca un apendice al intervenţiei statale insuficiente. Astăzi voluntariatul nu se limitează să îngrijească rănile sociale, ci se preocupă ca aceste răni să nu se producă în trupul social, atacându-i cauzele. Solidaritatea sa este o „solidaritate lungă", care tinde să-i transforme pe marginalizaţi din „asistaţi" în protagonişti ai propriei ridicări; care duce societatea civilă să participe responsabil nu numai la executarea, ci şi la determinarea liniilor politice de intervenţie.

Deci a venit momentul de a-i recunoaşte şi celui de-al „treilea picior" autonomia, pentru ca masa să stea în picioare, adică pentru ca statul social – această importantă cucerire a civilizaţiei noastre – nu numai să nu fie demontat, ci regândit să trăiască.

Desigur că nu lipsesc nici pericolele, de care va trebui să se ferească aceste noi forme de participare a societății civile. Îndeosebi este necesar ca voluntariatul şi *nonprofitul* să țină cu gelozie la gratuitatea şi la autonomia lor. Faptul că subiectivitatea lor politică este recunoscută în mod deschis le-ar putea expune ispitei de a se transforma pe nesimțite în prestatori de activități retribuite şi subvenționate în mod obişnuit sau de a ajunge să se rotească în jurul vreunui grup politic sau sindical.

Asta ar însemna pierderea propriei identități, ar însemna pierderea credibilității şi eficacității, ar însemna să nu se respecte exigentele idealuri creştine de gratuitate şi de solidaritate, care inspiră, de fapt, cea mai mare parte a grupurilor din „al treilea sector".

„Al treilea sector": voluntariat şi cooperare
(*Compendiu*, nr. 419 şi urm.)

419. *Comunitatea politică trebuie să reglementeze propriile raporturi față de societatea civilă conform principiului subsidiarității*: este esențial ca creşterea vieții democratice să ia naştere din țesutul social. Activitățile societății civile - mai ales, *voluntariatul* şi *cooperarea* în domeniul privat-social, definit în mod sintetic *„al treilea sector"* pentru a-l distinge de domeniile statului şi ale pieței - constituie modalitățile cele mai adecvate pentru a dezvolta dimensiunea socială a persoanei, care poate găsi în aceste activități un spațiu pentru a se exprima în mod complet. Extinderea progresivă a inițiativelor sociale în afara sferei statului creează noi spații pentru prezența activă şi pentru acțiunea directă a cetățenilor, integrând funcțiile desfăşurate de stat. Acest important fenomen s-a realizat adesea prin căi şi cu mijloace neoficiale, dând viață unor noi şi pozitive modalități de exercitare a drepturilor persoanei, care îmbogățesc viața democratică din punct de vedere calitativ.

420. *Cooperarea, chiar şi în formele sale mai puțin structurate, apare ca unul dintre răspunsurile cele mai puternice la logica conflictului şi a concurenței fără limite, care pare să domine astăzi.* Raporturile care se instaurează într-un climat de cooperare şi de solidaritate depăşesc diviziunile ideologice şi îndeamnă la căutarea a ceea ce uneşte dincolo de ceea ce separă.

Numeroase expresii ale voluntariatului constituie un alt exemplu de mare valoare, care îndeamnă la a vedea societatea civilă ca un loc în care recompoziția unei etici publice centrate pe solidaritate, pe colaborare concretă şi pe dialog frățesc este întotdeauna posibilă. Toți sunt chemați să păstreze cu încredere potențialul care se manifestă astfel şi să se deschidă personal pentru binele comunității, în general, şi pentru binele celor mai slabi şi mai lipsiți, în particular. Şi, în felul acesta, se afirmă principiul „subiectivității societății".

În acest moment se deschide ultimul capitol, probabil cel mai decisiv. De fapt, nimeni nu-şi poate face iluzia că reuşeşte să realizeze un asemenea plan de reînnoire a statului fără sprijinul unei coeziuni sociale reînnoite, întemeiată pe o conştiinţă etică comună şi pe o amplă convergenţă socială. Aşadar nu se poate evita discursul conclusiv despre „noul pact social", necesar pentru ca orice propunere de transformare a societăţii – fie ea şi aceea a Bisericii – să devină realitate.

5. Un nou pact social

Ioan Paul al II-lea, în enciclica *Laborem exercens*, reafirmă un adevăr fundamental, astăzi acceptat de toţi mai uşor. „Omul – spune papa –, creat după chipul lui Dumnezeu, participă prin munca sa la opera Creatorului şi continuă, într-un anumit sens, în măsura posibilităţilor sale, să o dezvolte şi să o completeze"[26]. Adică omul înzestrat cu inteligenţă şi cu voinţă este esenţialmente un „împreună creator". Cine s-ar putea îndoi astăzi că omul, cu extraordinarele sale „invenţii", a schimbat şi continuă să schimbe însăşi faţa lumii?

De aceea, cuvintele papei induc la o confruntare curajoasă: aşa cum la început Dumnezeu „creatorul" a insuflat sufletul în trupul lui Adam făcut din pământ, pentru a-l face uman, tot aşa, astăzi, omul „împreună creator" este chemat să insufle un suflet civilizaţiei tehnologice, pentru a o face umană. În timp ce se construieşte trupul lumii noi (structurile materiale, economice, politice), este necesar să se insufle în el sufletul (dimensiunea calitativă, spirituală, etică şi culturală).

Această acţiune este aşa de urgentă încât provoacă frică. Unul dintre cele mai mari paradoxuri ale timpului nostru – a spus Ioan Paul al II-lea în discursul său la ONU, cu ocazia a cincizeci de ani de la întemeiere – este că omul, care deschisese perioada istorică a „modernităţii" arătând atâta siguranţă de sine, astăzi, în schimb, „se apropie de sfârşitul secolului al douăzecilea temător de sine, înfricoşat de ceea ce el însuşi este în stare să facă, înfricoşat de viitor"[27].

Ei bine – conchide papa –, trebuie învinsă această frică! Şi dacă singuri nu vom reuşi, vom putea învinge, cu siguranţă, „împreună": împreună cu Dumnezeu – explică el după aceea – şi împreună cu alţii.

„Cu Dumnezeu", pentru că speranţa şi încrederea noastră provin din sanctuarul intim al conştiinţei, „acolo unde omul este singur cu Dumnezeu" şi simte că nu este lăsat în voia sa, ci este însoţit de iubirea Creatorului.

---

[26] IOAN PAUL AL II-LEA, *Laborem exercens* (14.09.1981), nr. 25: *EV* 7/1499.

[27] IOAN PAUL AL II-LEA, *Discurs la ONU la 50 de ani de la înfiinţare* (05.10.1995), nr. 16: *EV* 14/3261.

„Cu alții", pentru că – adaugă papa – frica de viitor va fi învinsă grație „efortului comun pentru a construi civilizația iubirii, întemeiată pe valorile universale ale păcii, solidarității, dreptății și libertății"[28].

În acest moment, Biserica are o proprie „propunere socială" pe care trebuie s-o facă. Desigur, Biserica „nu are vreun model de propus"[29]: nu aceasta este misiunea ei, nici lumea nu are nevoie de proiecte preconfecționate. „Modelele veritabile și realmente eficiente se pot naște numai în cadrul diferitelor situații istorice, prin efortul tuturor celor responsabili care abordează problemele concrete în toate aspectele lor sociale, economice, politice și culturale ce se împletesc între ele"[30].

Biserica, în schimb, cu învățătura sa socială, poate oferi acea „indispensabilă orientare ideală", care este cel mai important lucru de care omenirea are nevoie astăzi pentru a construi noua societate[31].

Iată așadar în ce constă cu adevărat „propunerea socială" a Bisericii: este esențialmente oferirea unei busole, cu indicarea punctelor cardinale, pentru a se orienta. Este o contribuție la discernământul, la lectura semnelor timpurilor și la alegerile care trebuie făcute, care constituie apoi misiunea autonomă a forțelor sociale: fie a celor care pentru angajarea lor scot inspirație din diferitele confesiuni religioase, fie a celor care, în schimb, se inspiră dintr-o viziune umanitară sau alta despre lume.

Desigur, valorile religioase vor avea o importanță decisivă în al treilea mileniu: „Sunt convins – repetă papa – că religiile vor avea, astăzi și în viitor, un rol preponderent în păstrarea păcii și în construirea unei societăți demne de om"[32]. Însă nici o cultură nu se poate lăuda că este singura interpretă a acelor valori sau că are monopolul asupra lor; nici măcar cea creștină.

Acest lucru îl știe Biserica și, de aceea, este sinceră atunci când invită la dialog toate culturile și toate confesiunile religioase, făcându-se ea însăși cuvânt și colocviu, conform frumoasei expresii a lui Paul al VI-lea[33].

De fapt, Dumnezeu acționează și în afara Bisericii; este prezent și acționează în evoluția istorică și în schimbările profunde ale societății, ca și în toate acele propuneri generoase cu care familia oamenilor caută să facă mai dreaptă și mai umană propria viață[34].

Desigur, dialogul trebuie dus în adevăr și în respect față de norma etică, ce strălucesc în Cuvântul întrupat[35]; desigur, Biserica, manifestând misterul

---

[28] Cf. IOAN PAUL AL II-LEA, *Discurs la ONU...*, nr. 18: *EV* 14/3266.

[29] IOAN PAUL AL II-LEA, *Centesimus annus* (01.05.1991), nr. 43: *EV* 13/212.

[30] IOAN PAUL AL II-LEA, *Centesimus annus*, nr. 43: *EV* 13/212.

[31] IOAN PAUL AL II-LEA, *Centesimus annus*, nr. 43: *EV* 13/212.

[32] IOAN PAUL AL II-LEA, *Centesimus annus*, nr. 60: *EV* 13/259.

[33] Cf. PAUL AL VI-LEA, *Ecclesiam suam* (06.08.1964): *EV* 2/192.

[34] Cf. *Gaudium et spes*, nr. 26 și 38: *EV* 1/1399-1402 și 1437 ș.u.

[35] Cf. *Gaudium et spes*, nr. 22: *EV* 1/1385-1390.

lui Dumnezeu, „îi dezvăluie omului sensul existenței lui proprii, adică adevărul esențial asupra omului"[36]; dar din asta nu rezultă că întâlnirea cu acela care nu acceptă tot adevărul înseamnă a trăda evanghelia (aşa cum cred unii!).

Efortul de a găsi puncte comune de contact şi valori comune cu acela care nu crede, pentru a căuta şi a înainta împreună spre o cunoaştere mai deplină a adevărului, nu întunecă deloc adevărul integral care străluceşte în Cristos.

De aceea, Conciliul îi îndeamnă pe creştini „să detecteze cu bucurie şi respect germenii Cuvântului", pe care-i poartă şi alții[37]; şi afirmă că, „din fidelitate față de conştiință, creştinii se unesc cu ceilalți oameni pentru a căuta adevărul şi rezolvarea în adevăr a atâtor probleme morale care apar în viața indivizilor, precum şi în relațiile sociale"[38].

Mai mult – adaugă Ioan al XXIII-lea –,

> întâlnirile şi înțelegerile, în diferitele sectoare ale ordinii temporale, dintre cei care cred şi cei care nu cred, sau cred în mod neadecvat, pentru că aderă la erori, pot să fie ocazie pentru a descoperi adevărul şi pentru a-i aduce omagiu[39].

Totuşi, nu trebuie să ne înşelăm! Nici o societate nouă nu se poate naşte, nici o transformare socială nu se poate face fără o coeziune socială întărită, adică fără un nou pact social care să-i unească pe cetățeni în jurul câtorva orientări etice fundamentale acceptate.

Ei bine, această nouă coeziune socială este posibilă astăzi, după sfârşitul ideologiilor; un nou pact social nu mai este o utopie, deşi este mult de făcut pentru a-l realiza.

De ce oare valori de acum comune, cum sunt demnitatea omului, dezvoltarea şi pacea, nu ar putea să fie ca nişte „puncte cardinale" pentru credincioşi şi necredincioşi, pentru oamenii de bunăvoință de cultură şi de rasă diferită? Oare mai există cineva astăzi care să fie convins că venirea unei societăți civile planetare va putea să fie numai rod al interdependenței economice şi politice, care ne şi obligă să trăim uniți?

Realitatea este că civilizația iubirii se va naşte atunci când toate culturile se vor întâlni într-o viziune comună despre demnitatea umană, despre dezvoltare şi despre pace; atunci când în jurul acestor valori fundamentale se va reînnoi acea coeziune socială care singură face trainic orice pact social.

---

[36] *Gaudium et spes*, nr. 41: *EV* 1/1446-1448.

[37] *Ad gentes*, nr. 11: *EV* 1/1112.

[38] *Gaudium et spes*, nr. 16: *EV* 1/1369.

[39] Ioan al XXIII-lea, *Pacem in terris* (11.04.1963), nr. 159: *CERAS*, 327 ş.u.

Dar cum se realizează această întâlnire între conştiinţe şi culturi, fără a recurge la simţul religios şi la absolutul lui Dumnezeu? Iată pentru ce nimeni nu mai poate contesta astăzi relevanţa socială a religiei, după ce falimentul materialismului ateu a demonstrat, încă o dată, că omul şi Dumnezeu sunt un binom indisolubil: dacă este pierdut Dumnezeu, omul se pierde; şi omul nu se regăseşte pe sine însuşi dacă nu-l regăseşte pe Dumnezeu.

Aşadar libertatea religioasă este indispensabilă chiar pentru scopul întâlnirii dintre diferitele culturi ale lumii. Motivul profund este – aşa cum a reafirmat Ioan Paul al II-lea la ONU – că orice cultură trebuie să se confrunte în mod necesar cu problema lui Dumnezeu, pentru că este condusă la asta de însăşi reflecţia cu privire la sensul lumii şi la sensul omului.

De aceea, fără libertate religioasă nu este posibil un adevărat respect faţă de cultura celuilalt. Numai libertatea religioasă poate garanta libertatea de gândire şi de cultură.

> Respectul nostru faţă de cultura celorlalţi este înrădăcinat în respectul faţă de tentativa pe care fiecare comunitate o face pentru a da răspuns la problema vieţii umane. În acest context, ne este posibil să constatăm cât de important este a ocroti dreptul fundamental la libertatea de religie şi la libertatea de conştiinţă, ca pilaştri esenţiali ai structurii drepturilor umane şi fundament al oricărei societăţi realmente libere. Nimănui nu-i este permis să sufoce aceste drepturi folosind puterea coercitivă pentru a impune un răspuns la misterul omului[40].

Deci „discursul social" al Bisericii nu rămâne deloc abstract şi teoretic, ci se traduce într-o „propunere socială" precisă: a construi cu toţii împreună noua civilizaţie a iubirii. „La criza de civilizaţie trebuie să se răspundă cu civilizaţia iubirii, întemeiată pe valorile universale ale păcii, solidarităţii, dreptăţii şi libertăţii, care au în Cristos deplina lor realizare"[41].

Însă acestui plan pare să i se opună un obstacol care, la prima vedere, apare insurmontabil: relativismul etic.

---

[40] IOAN PAUL AL II-LEA, *Discurs la ONU la 50 de ani de la întemeiere* (05.10.1995), nr. 10: *EV* 14/3249.

[41] IOAN PAUL AL II-LEA, *Tertio millennio adveniente* (10.11.1994), nr. 52: *EV* 14/1807.

11. PROVOCAREA RELATIVISMULUI

Ioan Paul al II-lea, încă din primii ani '90, atrăsese atenția cu privire la pericolul relativismului:

> În numeroase țări, după căderea ideologiilor care legau politica de o concepție totalitară asupra lumii – prima dintre ele fiind marxismul –, apare astăzi un risc nu mai puțin grav datorat negării drepturilor fundamentale ale persoanei umane și datorită absorbirii în cadrul politic a aspirației religioase aflate în inima oricărei ființe umane: acesta este *riscul alianței între democrație și relativismul etic*, care retrage conviețuirii politice orice referință morală sigură și o privează, în mod radical, de recunoașterea adevărului[1].

La rândul său, cardinalul Joseph Ratzinger, prefect al Congregației pentru Doctrina Credinței la acea vreme, a revenit de mai multe ori asupra temei relativismului, denunțându-l ca „problema cea mai mare din epoca noastră"[2]. Coborând la indicații mai concrete, în *Nota doctrinară cu privire la câteva probleme referitoare la angajarea și comportamentul catolicilor în viața politică* specifica: „Libertatea politică nu este și nu poate fi întemeiată pe ideea relativistă că toate concepțiile despre binele omului au același adevăr și aceeași valoare"[3]. De fapt – așa cum arată experiența –, relativismul reduce viața democratică la un simplu pragmatism; îi ia transparența funcționării instituțiilor publice care, în loc să slujească interesul comun, se transformă în instrumente de putere și de interese corporative; slăbește simțul statului în clasa conducătoare și chiar în cetățeni. De aceea, nu este exagerat a conchide că problema relativismului a devenit astăzi problema esențială a vieții culturale, spirituale și politice a timpului nostru.

Așadar nu uimește faptul că Joseph Ratzinger a atras atenția cu privire la gravitatea provocării relativismului și în omilia din 18 aprilie 2005 în timpul *Missa pro eligendo pontifice*, înainte de a intra în Conclavul care avea să-l aleagă papă cu numele de Benedict al XVI-lea: „Se constituie – a subliniat cu glas puternic – o dictatură a relativismului care nu recunoaște nimic ca definitiv și care lasă ca ultimă măsură numai propriul eu și voințele sale"[4].

---

[1] IOAN PAUL AL II-LEA, *Veritatis splendor* (06.08.1993), nr. 101: *EV* 13/2784.

[2] J. RATZINGER, *Fede, verità, tolleranza. Il cristianesimo e le religioni del mondo*, Cantagalli, Siena 2003, 78.

[3] CONGREGAȚIA PENTRU DOCTRINA CREDINȚEI, *Notă doctrinară cu privire la câteva probleme referitoare la angajarea și comportamentul catolicilor în viața politică*: *L'Osservatore Romano* (17 ianuarie 2003), nr. 3.

[4] *L'Osservatore Romano* (19 aprilie 2005) 7.

În fața acestei denunțări hotărâte și repetate a magisteriului este important să înțelegem: 1) ce este relativismul; 2) care sunt contradicțiile sale; 3) care este răspunsul doctrinei sociale a Bisericii.

1. Ce este relativismul

Relativismul se naște ca urmare a falimentului istoric al marilor ideologii din secolul al XIX-lea și al XX-lea, ca reacție a neîmplinirii atâtor promisiuni care făcuseră ca întregi generații să viseze. De fapt, toți „idolii" modernității s-au frânt unul după altul; mitul iluminist al „zeiței rațiune", care singură ar fi putut face orice, s-a dizolvat în nihilism; mitul „progresului nedefinit", născut cu revoluția industrială, s-a frânt împotriva contradicțiilor capitalismului sălbatic; autosuficiența „naționalismelor" din prima jumătate a secolului al XX-lea și a regimurilor născute din Revoluția din Octombrie a condus la forme inumane de totalitarism și de dictatură, deschizând calea spre războaie mondiale și spre genociduri înspăimântătoare; mitul „dezvoltării" a ajuns să creeze noi forme de colonialism și a condus lumea pe marginea catastrofei ecologice; în sfârșit, și mirajul ideologic al „eliberării", conform căruia omul s-ar fi dezlegat de toate lanțurile cu mâinile sale, a rămas înmormântat sub dărâmăturile Zidului Berlinului.

Așadar se poate spune că relativismul este capătul de stradă la care a condus concepția iluministă despre viață. „S-a întâmplat – scriu episcopii italieni – la sfârșitul celui de-la doilea mileniu creștin o adevărată eclipsă a simțului moral. Cu asta nu vrem și nici nu putem spune că oamenii sunt mai răi decât odinioară: mai degrabă, a devenit dificil chiar și să vorbim despre ideea binelui, ca și despre cea a răului, fără a trezi nu atât reacții, cât, mai ales, mult mai simplu o puternică neînțelegere. Bărbații și femeile din timpul nostru au, fără îndoială, valori de referință – cine ar putea trăi fără să se încreadă în ceva sau în cineva? –, dar adesea găsesc că este greu sau puțin interesant să dea cont despre ceea ce călăuzește alegerile lor de viață, riscând astfel să se expună puternic caracterului arbitrar al emoțiilor sau – fapt mult mai periculos – miturilor oculte care impregnează societatea noastră cu privire la diferite teme morale care nu sunt periferice"[5].

Nu se neagă faptul că iIluminismul – părintele așa-numitei culturi liberale sau „laice" – a generat democrația și a afirmat și apărat libertatea și drepturile umane; însă, în același timp, trebuie recunoscut că proiectul iluminist al unei etici întemeiate numai pe rațiune, universal acceptată de toți, a eșuat în mod răsunător[6].

---

[5] CEI, *Communicare il Vangelo in un mondo che cambia* (29.06.2001): *Il Regno-documenti* 46 (13/2001) 450.

[6] Recunosc asta înșiși laicii onești. De exemplu, scrie Giuliano Amato: cultura laică a demonstrat că nu are capacitatea de „a conforma la propriile canoane comportamentele a

De aceea, climatul de incertitudine şi de instabilitate care caracterizează începutul celui de-al treilea mileniu confirmă că raţiunea, ştiinţa, tehnica, creşterea economică – în pofida rezultatelor excepţionale obţinute – nu sunt suficiente însă ca să-l elibereze pe om; nu sunt suficiente ca să-i împlinească speranţele, să-l facă liber şi fericit. Omul modern, care crezuse că poate reuşi singur, astăzi este dezamăgit şi dezorientat, pradă unui relativism paralizant pentru care un adevăr este valabil ca şi altul, toate opiniile sunt egale, toate comportamentele sunt legitime.

Efectele devastatoare ale acestui relativism apar mai evidente pe planul etic, mai ales pentru că zdruncină înşişi pilaştrii pe care se întemeiază convieţuirea civilă: demnitatea persoanei, apărarea vieţii, familia. De fapt, se ajunge la punctul că, „pentru a evita orice supremaţie a unui sex sau a celuilalt, se tinde la ştergerea diferenţelor lor, considerate ca simple efecte ale unei condiţionări istorico-culturale. În această nivelare, diferenţa corporală numită sex este minimalizată, în timp ce dimensiunea strict culturală numită gen [*gender*] este subliniată la maximum şi considerată primară"; rezultă consecinţe devastatoare: „punerea în discuţie a familiei, biparentală prin caracterul său natural, adică e compusă din tată şi mamă, echivalarea homosexualităţii cu heterosexualitatea, un model nou de sexualitate polimorfă"; deci se ajunge să se justifice „tentativa persoanei umane de a se elibera de propriile condiţionări biologice. Conform acestei perspective antropologice, natura umană nu ar avea în ea însăşi caracteristici care s-ar impune în manieră absolută: fiecare persoană ar putea sau ar trebui să se modeleze după propria plăcere"[7].

Ce să spunem? Omul tehnologic trăieşte de acum în stare de beţie: a reuşit să smulgă chiar şi secretul vieţii, până la reproducerea ei în laborator; de ce ar trebui să se creadă că persoana umană este creată după chipul şi asemănarea lui Dumnezeu, când clonarea face posibilă crearea ei după chipul şi asemănarea unui alt om? Cine va putea stabili *a priori* ce este bine şi ce este rău? Bunătatea şi răutatea se vor putea judeca numai din consecinţele comportamentului liber al omului. Deci toate comportamentele, în principiu, se echivalează, sunt permise: statul nu poate, desigur, să impună avortul, dar pentru ce ar trebui să-l interzică femeii care decide să recurgă la avort? Statul nu va obliga niciodată doi homosexuali să aibă viaţă de cuplu, dar pentru ce ar trebui să împiedice asta dacă ei o doresc?

---

milioane şi milioane de persoane. Chiar dacă s-a urmărit cu adevărat un proiect iluminist de etică universală, el a eşuat" („Dove nasce la società egoista", *La Repubblica* [9 decembrie 2004]).

[7] CONGREGAŢIA PENTRU DOCTRINA CREDINŢEI, *Scrisoare adresată episcopilor din Biserica Catolică despre colaborarea bărbatului şi a femeii în Biserică şi în lume* (31.05.2004), nr. 2 ş.u.: *Il Regno-documenti* 49 (15/2005) 471 ş.u.

Desigur, nu poate fi obligat cineva să sinucidă, dar de ce să nu se permită asta unui bolnav aflat pe sfârşite?

Astfel, relativismul este „problema cea mai mare a epocii noastre" şi chiar a democraţiei. Obligaţi, într-o umanitate care se globalizează, să facem unitate respectând diversităţile, nu vom reuşi niciodată dacă mai întâi nu se umple *deficitul* etic din democraţiile noastre.

B. Croce şi-a pus această problemă deja în urmă cu un secol. Şi a ajuns să afirme că democraţia, dacă vrea să evite declinul, trebuie să se întemeieze pe o cultură etică comună, care, la rândul său, poate să subziste numai dacă este întemeiată pe simţul religios[8]. Tot în această direcţie se îndreaptă unii mari gânditori laici din zilele noastre. De exemplu, este cazul lui Norberto Bobbio. În cartea sa *Viitorul democraţiei* (*Il futuro della democrazia*, Einaudi, Torino, 1984) afirmă că una dintre marile promisiuni ale democraţiei a fost că ea avea să alimenteze în mod autonom şi spontan spiritul democratic. Ei bine – notează filosoful –, această promisiune nu a fost menţinută: democraţia a demonstrat că nu este în măsură să ştie să se alimenteze în mod spontan, că nu este autosuficientă. Jürgen Habermas, la rândul său, nu ezită să afirme că numai religia poate să civilizeze din nou modernitatea: numai religia, tradusă în mod politic într-un limbaj laic, poate ajuta societatea europeană să păstreze propriile resurse morale[9].

Şi se înţelege. De fapt, democraţia este un instrument, o metodă, nu are în sine rădăcinile din care să se alimenteze: nu poate să fie autosuficientă. De aceea, problema cea mai urgentă pentru a ieşi din criza prezentă este să ajutăm democraţia să regăsească fundamentul său etic. Şi faptul că aceasta singură nu rezistă dacă nu se întemeiază pe simţul religios este confirmat de necesitatea, revenită astăzi în mod prepotent, de a recunoaşte valoarea socială a religiei. Este suficient să amintim aici partea avută de conştiinţa religioasă asupra căderii Zidului Berlinului şi asupra sfârşitului comunismului, asupra elaborării unei „intervenţii umanitare" în faţa genocidurilor din Africa şi din Iugoslavia, asupra apărării păcii şi împotriva oricărui „război preventiv". Influenţa socială a religiei poate să aibă şi efecte negative, cum este erupţia fundamentalismului islamic pe scena mondială, dar e vorba, desigur, de devieri patologice.

În mod evident, problema se pune astăzi în mod diferit de trecut, aşa cum dau mărturie unele fenomene recente: expansiunea „religiei civile", înmulţirea grupurilor neointegraliste (cele de tip *teo-con* americane) şi a aşa-numiţilor „atei evlavioşi". Se simte nevoia de a înţelege cum statul laic, fără a se transforma în stat etic sau confesional şi fără a cădea în

---

[8] Cf. cap. 8, pag. 103 ş.u.

[9] Citaţi de P. Scoppola, „La religioni di noi moderni": *La Repubblica* (17 iunie 2005).

laicism, poate să garanteze nu numai libertatea religioasă, ci şi contribuţia religiei la formarea şi la consolidarea ţesutului etic al societăţii. Desigur, soluţia nu depinde numai de atitudinea statului laic faţă de religie, ci şi de maturitatea cu care conştiinţa religioasă se situează faţă de democraţia laică.

Miza jocului este foarte mare. E vorba de a găsi punctul de întâlnire şi de echilibru între exigenţele laicităţii legitime a democraţiei şi recunoaşterea efectivă a influenţei sociale a religiei.

> Numai state autentic laice – scrie prof. Scoppola –, în care laicitatea nu este o religie alternativă de stat, ci un spaţiu de liberă exprimare garantată tuturor confesiunilor religioase, vor putea favoriza convieţuirea şi, în acelaşi timp, aportul religiilor la îmbogăţirea ţesutului etic al societăţii. Se schiţează o împletire sugestivă: laicitatea statului garantează libera exprimare şi convieţuire a religiilor, dar liberele exprimări ale experienţei religioase garantează aportul etic necesar adus democraţiei şi însăşi laicitatea[10].

2. Contradicţiile relativismului

Generat de falimentul mirajului iluminist şi de criza culturii laice, relativismul este chinuit de contradicţii interne grave, tocmai cu privire la punctele nevralgice – concepţia despre libertate şi despre legalitate – pe care se sprijină statul de drept. Să vedem mai bine în ce sens.

Conceptul individualist-radical de „libertate", astăzi dominant (aşa-numita „gândire unică"), constituie nucleul însuşi al relativismului. De fapt, conform tradiţiei iluministe – aşa cum am spus deja vorbind despre „laicitate" –, libertatea trebuie înţeleasă ca posibilitate de a alege şi de a face ceea ce se voieşte: singura limită este respectarea libertăţii celuilalt şi singurul principiu de autoritate şi adevăr este voinţa majorităţii. Deci libertatea este sinonimă cu toleranţa şi cu permisivitatea. Diferitele opinii politice, culturale, morale şi religioase trebuie considerate toate la fel de legitime. Statul nu poate să aleagă una şi să-i oblige pe toţi cetăţenii s-o urmeze, ci trebuie lăsată fiecărui cetăţean libertatea de a se inspira din opinia care-i place mai mult. Numai respectarea acestui relativism cultural şi etic – se susţine – va evita căderea în intoleranţă şi în autoritarism. De aceea, în afară de dreptul celuilalt şi de voinţa majorităţii, nu există un presupus adevăr şi o normă etică transcendente care să poată împiedica libera autodeterminare a individului.

O asemenea concepţie de libertate este în sine contradictorie. De fapt, relativismul se prezintă ca un fel de dogmă care trebuie acceptată fără posibilitatea de a fi pusă în discuţie şi deschide drumul spre forme de „dictatură

[10] P. SCOPPOLA, „La religioni di noi moderni": *La Repubblica* (17 iunie 2005).

a majorității", care sunt o cușcă pentru libertatea însăși. Adevărata sa limită este aceea că e „un dogmatism care crede că este în posesia definitivei cunoașteri a rațiunii și că are dreptul de a considera tot restul numai ca un stadiu al umanității, în fond, depășit și care poate să fie relativizat în mod adecvat"[11]. Or, nu se neagă faptul că Iluminismul a condus la rezultate importante: democrația, libertatea de conștiință, egalitatea drepturilor. Totuși, așa cum demonstrează istoria, o libertate fără limite și fără nici o normă morală duce la autodistrugerea libertății însăși.

Motivul este că valorile nu depind de voința liberă a oamenilor, nici de majorități provizorii și schimbătoare; nu le creează, nici nu le decide statul. Ele vin înainte de organizarea liberă a societății; sunt înscrise în conștiința fiecărui om și, ca atare, reprezintă un punct de referință normativă pentru însăși legea civilă. Misiunea statului este de a le tutela și a le coordona în vederea binelui comun, punându-le la temelia orânduirii democratice, așa cum face Constituția noastră (italiană, *n.t.*), care le enumeră: primatul persoanei cu drepturile sale inviolabile, demnitatea muncii, familia întemeiată pe căsătorie, dreptul părinților de a-i instrui și educa pe copii, subsidiaritatea responsabilă a autonomiilor locale și a corpurilor intermediare respectând unitatea națională, libertatea religioasă. Ori de câte ori se pun în discuție una sau alta dintre aceste valori (fie și cu consensul „majorității"), este afectată orânduirea democratică în fundamentele sale. În acest caz, democrația, privată de fundamentul său etic, se reduce la un ansamblu de reguli pur formale, la un simplu mecanism pentru a armoniza în mod empiric diferitele interese ale cetățenilor.

De aceea, Ioan Paul al II-lea, după ce a înfierat ca dăunătoare și periculoasă „alianța dintre democrație și relativismul etic", reafirmă:

> Dacă nu există nici un adevăr ultim care să călăuzească și să orienteze acțiunea politică, ideile și convingerile pot fi ușor instrumentalizate în folosul puterii. O democrație fără valori se transformă ușor într-un totalitarism declarat sau ocult, după cum arată istoria[12].

Este adevărat – admite papa – că din punct de vedere istoric s-au comis multe crime în numele „adevărului" (și Biserica nu ezită să recunoască propriile responsabilități); dar este la fel de sigur că delictele și negările libertății se comit astăzi în numele relativismului etic:

> Atunci când o majoritate parlamentară ori socială decretează legitimitatea suprimării, chiar dacă numai în anumite condiții, a vieții umane înainte de naștere, nu ia oare o decizie *tiranică* față de ființa omenească cea mai slabă și mai lipsită de apărare? Conștiința universală reacționează pe drept cuvânt în fața

[11] J. Ratzinger, *Europa în criza culturilor*, conferință ținută la Subiaco la 1 aprilie 2005.

[12] Ioan Paul al II-lea, *Veritatis splendor* (06.08.1993), nr. 101: *EV* 13/2784.

crimelor împotriva umanității care au constituit experiențe atât de triste în secolul nostru. Oare aceste crime ar înceta de a mai fi crime dacă, în loc de a fi comise de tirani fără scrupule, ar fi legitimate de consensul popular?[13]

Așadar, în timp ce, pe de o parte, este corect a recunoaște „meritele" Iluminismului, îndeosebi pentru că a generat democrația, pe de altă parte însă, trebuie reafirmat că scopul democrației este omul cu demnitatea sa și cu libertățile sale personale și sociale. Sistemul democratic este numai un instrument și, ca atare, primește moralitatea sa de la scopul căruia îi slujește. Prin urmare, democrația va atinge scopul său (care este acela de a garanta tuturor demnitate și libertate egală) în măsura în care va întrupa și va promova valorile umane, personale și sociale autentice. Altminteri, democrația, privată de sufletul său etic, se poate transforma în mod paradoxal în instrument de asuprire, în totalitarism mai mult sau mai puțin mascat.

Un al doilea izvor de contradicții interne în relativism este concepția sa ambiguă despre legalitate și despre raportul dintre individ și societate. În linie de principiu, suntem cu toții de acord cu privire la faptul că legalitatea este fundamentul statului de drept:

Dacă lipsesc reguli clare și legitime de conviețuire sau dacă acestea nu sunt aplicate, forța tinde să prevaleze asupra dreptății, autoritatea asupra dreptului, cu consecința că libertatea este pusă în pericol până la dispariția ei. De aceea, *legalitatea*, adică respectarea și practicarea legilor, constituie o condiție fundamentală ca să existe libertate, dreptate și pace între oameni[14].

Limita relativismului etic constă tocmai în susținerea că legalitatea constă esențialmente în simpla respectare formală a regulilor în sens individualist-libertar. Adică se subevaluează faptul că legalitatea este în mod intrinsec socială. Legalitatea începe, desigur, de la noi înșine, de la viața noastră privată, dar are mereu o recidivă socială în bine și în rău.

De fapt, societatea este o comunitate de persoane în relație între ele, nu este o turmă de indivizi anonimi unul lângă altul, fiecare dintre ei gândindu-se numai sine: nu există libertate personală fără responsabilitate socială. Acest lucru explică și

predilecția congenitală a doctrinei sociale a Bisericii mai mult față de valorile sociale decât față de cele individualist-libertare, adică față de valorile care permit relațiile, nu față de cele care îi acordă individului o libertate cât mai extinsă posibil, dar fără responsabilitate[15].

---

[13] IOAN PAUL AL II-LEA, *Evangelium vitae* (25.03.1995), nr. 70: *EV* 14/2401.

[14] COMISIA ECLEZIALĂ DREPTATE ȘI PACE, *Educare alla legalità* (04.10.1991), nr. 2: *ECEI* 5/524.

[15] C.M. MARTINI, *Temeri și speranțe ale unui oraș*, Discurs la Primăria din Milano (28 iunie 2002) nr. 6.

În concluzie, relativismul face referință la o concepție incompletă despre om și despre societate.

3. Răspunsul doctrinei sociale a Bisericii

Condamnarea relativismului ca degenerare a culturii moderne nu înseamnă deloc refuzarea, pur și simplu, a Iluminismului și a modernității. Biserica nu neagă aporturile pozitive ale gândirii moderne; ea a avut, mai ales, meritul de a concentra atenția asupra omului, cu rezultatul de a favoriza dezvoltarea în diferite domenii ale cunoașterii: antropologia, logica, științele naturii, istoria, limbajul etc.; Biserica – așa cum explică Ioan Paul al II-lea în enciclica *Fides et ratio* (1998) – denunță faptul că „rațiunea, sub greutatea unei științe așa de mari, s-a curbat asupra ei însăși, devenind, zi de zi, incapabilă de a ridica privirea spre înălțimi pentru a îndrăzni să ajungă la adevărul ființei”[16].

Prin urmare, omul contemporan a devenit pradă a scepticismului: acceptarea pluralismului legitim s-a transformat în concepția falsă că toate pozițiile sunt egale, că totul se reduce la o simplă opinie; de aceea, astăzi omul „se mulțumește cu adevăruri parțiale și provizorii, fără a mai încerca să pună întrebări radicale referitoare la sensul și la ultimul temei al vieții umane, personale și sociale”[17]. Rezultatul cel mai grav al acestei fragmentări existențiale este dramatica și generalizata „criză de sens”:

> Punctele de vedere, deseori cu caracter științific, despre viață și despre lume sunt atât de numeroase, că, de fapt, asistăm la afirmarea fenomenului fărâmițării cunoașterii. Tocmai aceasta face dificilă și deseori zadarnică cercetarea unui sens. Mai bine zis [...], nu puțini sunt cei care se întreabă dacă mai are vreun sens să-ți pui întrebarea despre sens[18].

Și omul este dezorientat.

Cu toate acestea, nu lipsesc puncte semnificative de convergență între creștinism și modernitate, începând de la discursul despre valorile fundamentale de libertate, egalitate și universalitate a drepturilor umane. Religia creștină a fost mereu geloasă pe libertate și a refuzat să se lase absorbită de orânduirea statală păgână, chiar cu prețul martiriului; fidelitatea față de mesajul universal de mântuire a făcut-o să se îndrepte fără discriminare spre orice popor, de orice limbă, rasă și națiune, considerându-i pe toți oamenii frați și egali între ei în demnitate și în drepturile fundamentale. Sunt aceleași valori duse înainte de Iluminism. Deci nu este exagerat să se afirme că Iluminismul este de origine creștină și nu este o

---

[16] Ioan Paul al II-lea, *Fides et ratio* (14.09.1998), nr. 5: *EV* 17/1185.
[17] Ioan Paul al II-lea, *Fides et ratio*, nr. 5: *EV* 17/1185.
[18] Ioan Paul al II-lea, *Fides et ratio*, nr. 81: *EV* 17/1345.

întâmplare că el s-a afirmat chiar în domeniul cultural şi geografic în care mai mult răspândită este credinţa creştină. Mai mult, a contribuit la scoaterea din nou în evidenţă a raţionalităţii originare a religiei *logos*-ului şi a contribuit la eliberarea creştinismului de condiţionări istorice şi politice care ajunseseră să-l transforme în religie de stat[19].

Aşadar va trebui să se continue în redescoperirea raportului dintre credinţă şi raţiune, dintre morală şi religie, care în trecut a fost subevaluat, plasând în mod greşit credinţa religioasă dincolo (sau dedesubt) de cunoaşterea ştiinţifică, singura considerată validă. Paul al VI-lea prezentase acest lucru – cu mulţi ani în urmă – cu o expresie rămasă vestită: „Ruptura dintre evanghelie şi cultură este, fără îndoială, drama epocii noastre"[20]. Ioan Paul al II-lea aprofundează discursul pornind de la consecinţele devastatoare pe care a produs-o acea „dramă". În trecut – spune el – „ruptura" se traducea prevalent în contrastul deschis dintre credinţă şi marile curente ale gândirii moderne, care revendicau autonomia raţiunii faţă de orice autoritate doctrinară transcendentă. Însă astăzi fractura aceea s-a lărgit fără măsură şi orgoliul de ieri s-a transformat în nelinişte. Raţiunea, care înainte se îndoia despre Dumnezeu, a ajuns acum să se îndoiască de ea însăşi.

De aceea – adaugă el – „este iluzoriu a se gândi că, în faţa unei raţiuni slabe, credinţa ar fi mai incisivă; dimpotrivă, cade în pericolul grav de a fi redusă la mit sau superstiţie. În acelaşi fel, o raţiune care nu are în faţă o credinţă matură nu este provocată să fixeze privirea pe noutatea şi radicalitatea *fiinţei*„[21]. Iată pentru ce Biserica este profund convinsă „că credinţa şi raţiunea îşi dau un ajutor reciproc, exercitând una pentru cealaltă o funcţie fie de examinare critică şi purificatoare, fie de stimul pentru a înainta în căutare şi în aprofundare"[22].

Credinţa şi raţiunea, izvoare ale doctrinei sociale
(*Compendiu*, nr. 74 şi urm.)

74. *Doctrina socială îşi are fundamentul esenţial în revelaţia biblică şi în tradiţia Bisericii.* Din acest izvor, care vine de sus, îşi trage inspiraţia şi lumina pentru a înţelege, judeca şi orienta experienţa umană şi istoria. Înainte şi deasupra tuturor stă planul lui Dumnezeu privind creaţia şi, în special, privind viaţa şi destinul omului chemat la comuniunea trinitară.

Credinţa, care primeşte cuvântul divin şi-l pune în practică, lucrează în mod eficace împreună cu raţiunea. Inteligenţa credinţei, în special a credinţei

[19] Cf. J. Ratzinger, *L'Europa nella crisi delle culture*.
[20] Paul al VI-lea, *Evangelii nuntiandi* (08.12.1975), nr. 20: *EV* 5/1612.
[21] Ioan Paul al II-lea, *Fides et ratio* (14.09.1998): *EV* 17/1274.
[22] Ioan Paul al II-lea, *Fides et ratio*, nr. 100: *EV* 17/1388.

orientate spre practică, este structurată de rațiune și se folosește de toate rezultatele pe care i le oferă aceasta. La fel, și doctrina socială, înțeleasă ca o știință aplicată la caracterul contingent și istoric al practicii, unește *fides et ratio* și constituie expresia elocventă a raportului lor rodnic.

75. *Credința și rațiunea constituie cele două căi cognitive ale doctrinei sociale, două fiind izvoarele din care ea se adapă: revelația și natura umană.* Cunoașterea credinței înțelege și călăuzește viața omului în lumina misterului istorico-salvific, și anume că Dumnezeu s-a revelat și s-a dăruit pe sine în Cristos nouă, oamenilor. Această inteligență a credinței include rațiunea prin care ea, pe cât posibil, explică și înțelege adevărul revelat și-l integrează cu adevărul despre natura umană, așa cum este exprimat în planul divin al creației, adică *adevărul integral* al persoanei ca ființă spirituală și trupească, în relație cu Dumnezeu, cu celelalte ființe umane și cu alte creaturi.

Totuși, orientarea centrată spre misterul lui Cristos nu slăbește și nici nu exclude rolul rațiunii, iar prin aceasta nu privează doctrina socială de plauzibilitatea rațională și, prin urmare, de valabilitatea ei universală. Deoarece misterul lui Cristos luminează misterul omului, rațiunea conferă plinătate de sens înțelegerii demnității umane, precum și exigențelor morale care o tutelează. Doctrina socială este *o cunoaștere luminată de credință,* care - tocmai de aceea - exprimă o mai mare capacitate de înțelegere. Toate adevărurile pe care le vestește și toate obligațiile ce rezultă din acestea corespund rațiunii: ele pot fi acceptate și împărtășite de toți.

În concluzie, dialogul intercultural devine locul privilegiat al întâlnirii dintre rațiune și credință, dintre credincioși și necredincioși: „Gândirea filosofică este deseori unicul teren de înțelegere și dialog cu cei care nu împărtășesc credința noastră"; de fapt, chiar conduși de înțelegerea ulterioară a istoriei pe care credința ne ajută s-o avem, „se poate dezvolta o reflecție care va fi comprehensibilă și judicioasă și pentru cel care nu percepe încă adevărul întreg pe care Revelația divină îl arată"[23]. Motivul este că fiecare om este inserat într-o cultură și orice cultură „poartă imprimată în ea și lasă să se vadă tensiunea spre o împlinire. Așadar se poate spune că în sine cultura are posibilitatea de a accepta revelația divină"[24]. Acest lucru este cu atât mai important astăzi, când probleme foarte grave - ca acelea ale păcii, salvgardării creației, conviețuirii multietnice și multiculturale - cer întâlnirea și colaborarea tuturor oamenilor de bunăvoință, oricare ar fi rasa, cultura și religia lor.

Pentru aceasta, în fața provocării relativismului este nevoie, mai ales, de creștini adulți și maturi. Avem nevoie - a spus cardinalul Ratzinger, cu puține zile înainte de ridicarea sa la pontificat - de

[23] Ioan Paul al II-lea, *Fides et ratio*, nr. 104: *EV* 17/1393.
[24] Ioan Paul al II-lea, *Fides et ratio*, nr. 71: *EV* 17/1319.

oameni care, printr-o credință iluminată și trăită, să-l facă pe Dumnezeu credibil în lumea aceasta. Mărturia negativă a creștinilor care vorbeau despre Dumnezeu și trăiau împotriva Lui a întunecat imaginea lui Dumnezeu și a deschis poarta pentru necredință. Avem nevoie de oameni care să țină privirea îndreptată spre Dumnezeu, învățând de acolo adevărata umanitate. Avem nevoie de oameni al căror intelect să fie luminat de lumina lui Dumnezeu și căruia să-i deschidă inima, în așa fel încât intelectul lor să poată vorbi intelectului celorlalți și inima lor să poată deschide inima celorlalți. Numai prin oameni care sunt atinși de Dumnezeu poate Dumnezeu să se întoarcă la oameni[25].

[25] J. RATZINGER, *L'Europa nella crisi delle culture*.

PARTEA A TREIA

Prezența socială a Bisericii

12. DE LA PROPUNERE LA „PREZENȚĂ SOCIALĂ"

„Discursul social" al Bisericii – așa cum am văzut – are un conținut precis și propriu, un „sens" al său. Adică Biserica are o „propunere socială" proprie de oferit, care constă în indicarea câtorva linii de fond (principii, criterii de judecată și orientări operative) de la care trebuie pornit pentru a elabora un proiect cultural inspirat în mod creștin (alături de altele la fel de posibile), grație și contribuției tuturor oamenilor de bunăvoință și deci pe larg acceptabil.

Această propunere socială are de acum un nume: „Civilizația iubirii". Nu e vorba de un *slogan*, nici de un avertisment moralist. Este un proiect de societate, este o provocare istorică, lansată de Biserică.

> O provocare fără precedent – spune Instrucțiunea *Libertatis conscientia* – este lansată astăzi creștinilor care lucrează pentru a realiza această *civilizație a iubirii*, care rezumă moștenirea etico-culturală a evangheliei. Această misiune cere o nouă reflecție despre ceea ce constituie raportul poruncii supreme a iubirii cu ordinea socială considerată în toată complexitatea ei. Concluzia directă a acestei reflecții profunde este elaborarea și realizarea de programe îndrăznețe de acțiune în vederea eliberării sociale și economice a milioane de bărbați și de femei, a căror condiție de asuprire economică, socială și politică este intolerabilă[1].

Așadar propunerea socială a magisteriului nu se limitează la enunțarea de principii sau la un îndemn generic la angajare socială. Discursul social al Bisericii este „esențialmente orientat spre acțiune"[2]. Adică propunerea sa socială este fundamentată din punct de vedere teoretic, dar pentru ca apoi să se traducă în „programe îndrăznețe de acțiune" pentru eliberarea a milioane de persoane.

Biserica a revendicat mereu acest drept-obligație de prezență și de acțiune socială. „Revine Bisericii – afirmă, de exemplu, *Mater et magistra* – dreptul și obligația nu numai de a tutela principiile ordinii etice și religioase, ci și de a interveni în mod autoritar în sfera ordinii temporale, atunci când e vorba de a judeca despre aplicarea acelor principii la cazurile concrete"[3].

Așadar faptul că Biserica nu are de propus un „model tehnic" de societate n-o împiedică însă să formuleze o „propunere socială" și să vrea ca

---

[1] Congregația pentru Doctrina Credinței, *Libertatis conscientia* (22.03.1986), nr. 81: *EV* 10/312.

[2] Congregația pentru Doctrina Credinței, *Libertatis conscientia*, nr. 72: *EV* 10/294.

[3] Ioan al XXIII-lea, *Mater et magistra* (15.05.1961), nr. 239: *CERAS*, 273.

creştinii şi oamenii de bunăvoinţă, în mod liber şi autonom, s-o ia în considerare şi s-o traducă în realitate prin „programe îndrăzneţe de acţiune".

Or, această trecere de la propunere la „acţiune" nu este o noutate a zilelor noastre, ci a fost mereu o exigenţă intrinsecă a slujirii creştine faţă de lume. Cu două avertizări importante. Prima este că le revine, mai ales, credincioşilor laici (desigur, nu singuri) sarcina să facă respectivele alegeri în domeniul socio-politic; a doua este însă că misiunea sa esenţialmente religioasă nu scuteşte Biserica, ba chiar o angajează la o „prezenţă socială", curajoasă şi profetică, menită – fără confuzie de roluri – să alimenteze şi să susţină efortul comun de a construi noua civilizaţie a iubirii.

Spus cu alte cuvinte: trecerea de la „propunere" la acţiune socială are loc în realitate prin două forme de prezenţă: în primul rând, prin prezenţa socială şi politică, ce este specifică pentru credincioşii laici; în al doilea rând însă, şi printr-o „diferită" prezenţă socială şi „politică" a comunităţii creştine ca atare (specifică şi pentru cei care desfăşoară în ea un rol oficial de slujire). Este important de clarificat această diferenţă, înainte de a trata mai profund tema noii prezenţe sociale a catolicilor şi a Bisericii astăzi.

„Prezenţa socială" a comunităţii şi a credincioşilor laici
(*Compendiu*, nr. 83)

83. *Prima destinatară a doctrinei sociale este comunitatea eclezială cu toţi membrii săi, pentru că toţi trebuie să-şi asume responsabilităţi sociale.* Conştiinţa este interpelată de învăţătura socială pentru a recunoaşte şi îndeplini datoriile de dreptate şi de caritate în viaţa socială. O astfel de învăţătură este lumină a adevărului moral care suscită răspunsuri adecvate după vocaţia şi slujirea fiecărui creştin. Datoriile evanghelizării, adică ale învăţăturii, ale catehezei şi ale formării, care rezultă din doctrina socială a Bisericii, se adresează fiecărui creştin în parte după competenţele, carismele şi după oficiile şi misiunea de vestire proprii fiecăruia.

Pe lângă acestea, doctrina socială implică responsabilităţi legate de construirea, organizarea şi funcţionarea societăţii: obligaţiile publice, economice, administrative, prin urmare, de natură pământească, aparţin laicilor, nu preoţilor şi călugărilor. Astfel de responsabilităţi ţin de competenţa laicilor în mod deosebit datorită *condiţiei pământeşti* a statutului lor de viaţă şi *naturii pământeşti* a vocaţiei lor: prin aceste responsabilităţi, laicii traduc în faptă învăţătura socială şi îndeplinesc misiunea pământească a Bisericii.

1. Rolul de neînlocuit al credincioşilor laici

Dacă există un punct sigur, reieşit fie din criza socială şi culturală a timpului nostru, fie din aprofundarea ecleziologiei Conciliului, este necesitatea de credincioşi laici maturi (bărbaţi şi femei) care să se dedice noii evanghelizări şi slujirii creştine a lumii.

> În acest ceas magnific şi dramatic al istoriei, în apropierea iminentă a celui de-al treilea mileniu – spune Ioan Paul al II-lea –, situaţii noi, fie ecleziale, fie sociale, economice, politice şi culturale, cer astăzi, cu o forţă cu totul specială, acţiunea credincioşilor laici. Dacă lipsa angajării a fost mereu inacceptabilă, timpul prezent o face şi mai vinovată. Nu-i este permis nimănui să stea degeaba[4].

Asta echivalează cu afirmaţia că, fără un laicat matur şi angajat, Biserica nu mai poate astăzi să se facă prezentă în lume din punct de vedere social, în mod corespunzător necesităţilor noii evanghelizări.

Această depăşire a unei concepţii „clericale" despre Biserică şi despre evanghelizare nu trebuie interpretată – aşa cum fac unii – aproape ca un semn de scădere a sensului supranatural; dimpotrivă, constituie un simptom de creştere şi de maturitate în credinţă. De fapt, conştiinţa că toată Biserica este părtaşă la „o dimensiune seculară autentică, inerentă naturii sale intime şi misiunii sale", şi că aceasta se realizează, mai ales, prin „natura seculară, proprie şi specială a laicilor"[5] conduce la o concluzie foarte importantă pentru „prezenţa" Bisericii în timpul nostru: adică la convingerea că lumea nu este o închisoare din care trebuie să evadăm, ci este chiar „spaţiul teologic" în care toţi creştinii, fără deosebire (şi, în primul rând, credincioşii laici), sunt chemaţi să trăiască şi să lucreze pentru a vesti şi a mărturisi mântuirea adusă de Cristos.

Desigur, credincioşii laici au o vocaţie specifică de realizat în această angajare unitară a întregii Biserici:

> Imaginile evanghelice ale sării, luminii şi drojdiei – spune papa Wojtyła –, deşi se referă fără deosebire la toţi discipolii lui Isus, îşi au o aplicare specifică la credincioşii laici. Sunt imagini extraordinar de semnificative, pentru că arată nu numai inserarea profundă şi participarea deplină a credincioşilor laici pe pământ, în lume, în comunitatea umană; dar, mai ales, noutatea şi originalitatea unei inserări şi a unei participări destinate răspândirii evangheliei care mântuieşte[6].

Aşadar credinciosul laic, chiar în specificul „naturii sale seculare", nu este deloc un trup separat, o celulă rătăcitoare în organismul eclezial.

---

[4] IOAN PAUL AL II-LEA, *Christifideles laici* (30.12.1988), nr. 3: *EV* 11/1616.
[5] IOAN PAUL AL II-LEA, *Christifideles laici*, nr. 15: *EV* 11/1654.
[6] IOAN PAUL AL II-LEA, *Christifideles laici*, nr. 15: *EV* 11/1654.

Credinciosul laic primeşte chemarea la angajare socială şi politică nu „prin delegare" din partea episcopului sau a parohului, ci direct de la Cristos, prin botez. Vocaţia sa este o vocaţie specifică înnăscută, care se întăreşte cu mirul, creşte şi se maturizează în euharistie şi-l plasează pe credinciosul laic cu drept deplin în interiorul comuniunii ecleziale. Apoi, în această comuniune nu există nici o deosebire între diferiţii membri în ceea ce priveşte demnitatea creştină şi responsabilitatea identică a misiunii unice: „Chiar dacă unii, din voinţa lui Cristos, sunt puşi învăţători, împărţitori ai tainelor şi păstori pentru alţii, există totuşi între toţi o adevărată egalitate în privinţa demnităţii şi acţiuni comune tuturor credincioşilor pentru zidirea Trupului lui Cristos"[7].

Astfel, credinciosul laic este chemat să fie „omul sintezei"; pentru a realiza, înainte de toate, în viaţa sa personală acea sinteză între credinţă şi istorie, între credinţă şi cultură, între credinţă şi politică, pe care întreaga Biserică trebuie s-o realizeze în mod asemănător în „prezenţa sa socială", pentru a evangheliza.

De fapt, şi „prezenţa socială" a Bisericii înseamnă a mărturisi, înainte de toate, că este posibil să se facă o sinteză între cer şi pământ, între contemplaţie şi acţiune, între fidelitatea faţă de Dumnezeu şi fidelitatea faţă de om. De aceea, dacă este adevărat că „cea mai splendidă şi convingătoare mărturie" a forţei transformatoare a evangheliei „va fi sinteza vitală pe care credincioşii vor şti s-o realizeze între evanghelie şi datoriile zilnice ale vieţii"[8], este la fel de adevărat că mărturia cea mai credibilă despre noutatea umanizatoare a civilizaţiei iubirii va fi sinteza pe care Biserica va reuşi s-o realizeze, în timpul nostru, între Cuvânt şi viaţă, între evanghelizare şi promovarea umană, între iubirea faţă de Dumnezeu şi slujirea fraţilor mai săraci.

Este importantă această amintire a misiunii de neînlocuit pe care o au credincioşii laici în realizarea practică a „propunerii sociale" a Bisericii. Numai prin intermediul lor Biserica se poate face prezentă din punct de vedere social în mod deplin şi eficace şi poate să împlinească astfel în mod fidel misiunea pentru care întemeietorul divin a instituit-o: să vestească şi să realizeze mântuirea prin evanghelizare şi promovare umană.

Spiritualitatea credinciosului laic
(*Compendiu*, nr. 544 şi urm.)

544. *Mărturia credinciosului laic se naşte dintr-un dar al harului recunoscut, cultivat şi dus la maturitate.* Din acest motiv este angajarea sa în lume atât

[7] *Gaudium et spes*, nr. 32: *EV* 1/366.
[8] Ioan Paul al II-lea, *Christifideles laici*, nr. 34: *EV* 11/1751.

de semnificativă şi stă în contrast cu mistica acțiunii specifică umanismului ateu, lipsită de ultimul fundament şi care se încadrează în perspective pur temporare. Orizontul escatologic este cheia care face posibilă înțelegerea corectă a realităților umane: în perspectiva bunurilor definitive, credinciosul laic este capabil să orienteze în mod autentic activitatea sa pământească. Nivelul de viață şi cea mai mare productivitate economică nu sunt singurii indicatori valabili pentru a măsura deplina realizare a omului în această viață şi valorează şi mai puțin dacă ele se referă la viața viitoare: „Omul nu este limitat numai la orizontul pământesc, ci, trăind în istoria umană, îşi păstrează integral chemarea veşnică"[I].

545. *Credincioşii laici sunt chemați să cultive o autentică spiritualitate laică prin care ei să fie renăscuți ca bărbați şi femei noi, cufundați în misterul lui Dumnezeu şi inserați în societate, sfinți şi, în acelaşi timp, sfințitori.* O astfel de spiritualitate construieşte lumea conform Duhului lui Isus: ea îl face pe om capabil să privească dincolo de istorie, fără a se îndepărta de ea; să cultive o iubire pasionată pentru Dumnezeu, fără a-şi îndepărta privirea de la frați, ci să-i vadă aşa cum îi vede Domnul şi să-i iubească aşa cum îi iubeşte el. Este o spiritualitate care e străină atât unui *spiritualism intim* exagerat, cât şi unui *activism social* şi care ştie să se exprime într-o sinteză vitală, capabilă să confere unitate, sens şi experiență existenței atât de contradictorii şi atât de fragmentate din nenumărate motive. Însuflețiți de această spiritualitate, credincioşii laici sunt capabili ca, „îndeplinindu-şi menirea proprie, călăuziți de spiritul evangheliei, să contribuie dinăuntru, ca o plămadă, la sfințirea lumii şi să-l arate astfel celorlalți pe Cristos, mai ales prin mărturia vieții lor, prin iradierea credinței, speranței şi iubirii lor"[II].

[I] *Gaudium et spes*, nr. 76.
[II] *Lumen gentium*, nr. 31.

2. Militantismul catolic

Aşadar, dacă „discursul social" al Bisericii nu este destinat niciodată să rămână un simplu „discurs", ci are mereu ca finalitate să devină „propunere socială", trebuie spus la fel că – la rândul său – „propunerea socială" a Bisericii nu este destinată niciodată să rămână numai o „propunere", ci are mereu ca finalitate să se transforme în „prezență" şi în „acțiune" socială.

Mereu a fost aşa! Intervențiile magisteriului în domeniul social au alimentat, încă de la începuturi, fenomenul *militantismului catolic*[9]. Şi este un

[9] Cf. F. MALGERI, „Movimento cattolico", în E. BERTI – G. CAMPANINI, ed., *Dizionario di idee politiche*, AVE, Roma 1993, 516-531. Ne sprijinim pe acest termen din dicționar pentru reflecțiile care urmează în text.

fapt că, în decursul de aproape două secole, „militantismul catolic" a asumat forme succesive diferite, nu numai în funcție de schimbarea evenimentelor istorice, ci și din cauza evoluției înseși a învățăturii sociale a Bisericii.

În orice caz, dacă inspirația religioasă se regăsește mereu, ca o constantă, la originea tuturor formelor asumate de „militantismul catolic", totuși în interiorul mișcării înseși s-au manifestat imediat, încă de la început, linii de gândire și tendințe diferite.

Putem distinge patru faze principale în dezvoltarea fenomenului militantismului catolic, care corespund practic celor patru faze principale ale evoluției „discursului" social al Bisericii.

De fapt, se pot distinge patru moduri diferite de a înțelege „prezența" și „acțiunea" socială (și politică) a catolicilor. Prima este faza așa-numitei „mișcări catolice"; apoi urmează faza „catolicismului social"; apoi a treia, pe care o vom numi a „lumii catolice"; și, în sfârșit, faza actuală, care încă trebuie definită și care poate fi indicată ca aceea a „ariei culturale de inspirație creștină"[10]. Să le descriem pe scurt.

Mișcarea catolică. Este forma embrionară a militantismului catolic. Se poate considera astfel aceea care s-a manifestat pe la sfârșitul secolului al XVIII-lea, când a început să se simtă nevoia de a da un răspuns „catolic" la noile provocări ale societății. Totuși, credincioșii laici acționează în mod riguros sub conducerea papei și a clerului, care-i incită pe credincioși să contrasteze laicizarea statului și a societății, teoretizată și pusă în acțiune de liberalism[11]. Totuși, în fața răspândirii instanțelor liberale și constituționale, care vor inspira revoluțiile naționale din secolul al XIX-lea, „prezența socială" catolică cunoaște deja primele sale rupturi. Pe de o parte, există „intransigenții" (nostalgicii vechii organizări politice și sociale), care se năpustesc împotriva „erorilor" liberalismului (rațiunea ca unic criteriu de adevăr, indiferentismul religios, individualismul economic și separarea economiei de morală, dogma suveranității populare, despuierea Bisericii de drepturi și de libertăți); pe de altă parte, sunt „catolicii liberali", convinși că credința și religia catolică se pot concilia cu rezultatele unui progres istoric care pare de acum ireversibil și care era marcat de nașterea monarhiilor constituționale, bazate pe liberalismul politic. Desigur, „problema romană" a condiționat mult – în special, în Italia – fie gândirea, fie evenimentele catolicismului liberal, care nu a reușit să elaboreze o originală propunere socială, politică și culturală care să ajute la depășirea conflictului dintre credință și știință, dintre conștiința religioasă și progresul civil, dintre Biserică și lumea modernă.

---

[10] Desigur, această distincție este o „simplificare" pe care o facem numai din motiv de claritate de expunere.

[11] Cf. MALGERI, „Movimento cattolico", 517.

Catolicismul social. *Rerum novarum* a lui Leon al XIII-lea vine, în sfârșit, să întrerupă acel climat de citadelă asediată și de incomunicabilitate cu lumea modernă care caracterizase Biserica și militantismul catolic în faza precedentă. În fața răspândirii ideologiilor de masă, Leon al XIII-lea înțelege că era necesar să i se facă față angajând Biserica în soluționarea „problemei muncitorești” și îndemnându-i pe laici să creștineze lumea modernă în loc să o lase în voia ei. Publicarea lui *Rerum novarum* a ajuns cu anticipație, în multe aspecte, asupra unei culturi catolice, încă larg ancorată în vechiul sistem și care nu era în măsură să perceapă noul.

În cadrul fazei „catolicismului social” trebuie să se plaseze și mișcările democratico-creștine, care între timp se nasc și se afirmă. Apropierea între „democrație” și „creștinism” a fost o acțiune lungă și presărată cu dificultăți; dar până la urmă a prevalat opera unei întregi generații de catolici care, deși s-au format la școala intransigenților, însă grație noului climat instaurat de *Rerum novarum*, au reușit să depășească prejudecățile împotriva democrației parlamentare, ajungând până acolo încât să fie în concurență cu mișcarea socialistă. Pentru a edifica o organizare politică și socială inspirată creștinește, ei au recurs, mai ales, la o curajoasă și pluriformă „acțiune socială” (societăți de ajutor reciproc, bănci, presă, organizații sindicale „catolice”), până la consolidarea (în prima jumătate a secolului al XX-lea) unei adevărate mișcări democratice creștine. Aceasta – la rândul ei – a stricat structura monolitică și defensivă, creată la sfârșitul secolului al XIX-lea de catolicismul intransigent. Rămâne emblematică întreaga acțiune a „Operei Congreselor” în Italia, care – prin crizele sale interne, până la dizolvarea decretată de Pius al X-lea – a pregătit totuși nașterea Acțiunii Catolice: un aparat organizatoric al laicatului catolic, mult mai modern și mai corespunzător noilor exigențe ale apostolatului în fața amenințărilor noilor sisteme politice naționaliste care se impuneau în Europa. Desigur că încă nu exista o adevărată teologie a laicatului și, de aceea, viziunea predominantă era încă aceea a unei Biserici esențialmente clericale.

Lumea catolică. După Al Doilea Război Mondial, după căderea regimurilor naționaliste totalitare, în fața noilor exigențe ale unui regim democratic afirmat de acum în mod universal și în fața „pericolului comunist” care invada lumea, cu Pius al XII-lea militantismul catolic asumă caracteristicile unei adevărate „lumi catolice”: se strâng rândurile, se mobilizează laicii catolici în cele mai diferite asociații și toate asociațiile sunt alături de Partidul Democrat-Creștin; se naște „colateralismul” între Biserică, mișcările catolice și partidul „catolic”. Se creează astfel o situație complexă, care nu e lipsită de probleme și de contradicții, care avea să dureze până la conciliu și avea să fie depășită definitiv numai după căderea Zidului Berlinului și după falimentul istoric al comunismului (1989), cu toate că

ecleziologia conciliară îi stabilise incongruenţa deja de mult timp, chiar şi pe planul teologic şi pastoral.

Ajungem astfel în zilele noastre şi în *Aria culturală de inspiraţie creştină.* Despre ce este vorba? După ce a apus „lumea catolică", se impune astăzi necesitatea de a găsi un nou mod de prezenţă socială a Bisericii şi a catolicilor, care să fie cu adevărat corespunzătoare momentului dificil al acestei tranziţii în coincidenţă cu începutul celui de-al treilea mileniu. Or, dată fiind natura esenţialmente culturală, morală şi spirituală a crizei, necesitatea cea mai urgentă care se simte este aceea de a o rezolva pornind tocmai de la aceste rădăcini ale sale, adică de la reafirmarea valorilor etice şi culturale.

Doctrina socială şi experienţa asociativă
(*Compendiu*, nr. 549)

549. *Doctrina socială a Bisericii trebuie să facă parte integrantă din itinerarul formativ al credinciosului laic. Experienţa demonstrează că munca de formare este posibilă, în mod normal, în interiorul asociaţiilor credincioşilor laici în Biserică, al acelor asociaţii care corespund criteriilor precise de eclezialitate:* „*Grupurile, asociaţiile şi mişcările* au un loc al lor în formarea credincioşilor laici: de fapt, au posibilitatea, fiecare cu metodele proprii, să ofere o formare profund inserată în însăşi experienţa vieţii apostolice şi, de asemenea, au oportunitatea de a integra, concretiza şi specifica formarea pe care membrii lor o primesc de la alte persoane şi comunităţi"[I]. Doctrina socială a Bisericii susţine şi clarifică rolul asociaţiilor, al mişcărilor şi al grupurilor de laici angajaţi să dea viaţă în mod creştin diferitelor sectoare ale ordinii temporare: „Comuniunea eclezială, deja prezentă şi operantă prin acţiunea fiecărei persoane, îşi află o expresie specifică prin acţiunea asociată a credincioşilor laici, adică prin acţiunea solidară desfăşurată de ei prin participarea responsabilă la viaţa şi la misiunea Bisericii"[II].

[I] IOAN PAUL AL II-LEA, *Christifideles laici* (1989), nr. 62.
[II] *Ibid.*, nr. 29.

Aşadar care alt drum trebuie luat, dacă nu crearea unei arii culturale de inspiraţie creştină, gestionată de credincioşii laici, dar deschisă tuturor fără deosebire, credincioşi sau necredincioşi? Ea ar trebui să fie întocmai o arie, ca să spunem aşa, „intermediară": adică „autonomă", fie faţă de aria eclezială propriu-zisă, fie faţă de aria politică. Pentru a fi credibilă şi eficace, iniţiativa nu ar trebui deci să fie gestionată nici de episcopi, nici de politicieni; ci direct de credincioşii laici, cărora le revine prin vocaţie înnăscută competenţa specifică de a însufleţi creştineşte realităţile temporale. Desigur, este încă o propunere, adică un drum care trebuie inventat în

întregime; dar apare în mod realist singura cale posibilă şi viabilă astăzi, pentru o reînnoită prezență socială a catolicilor şi a Bisericii, în contextul unei societăți pluraliste din punct de vedere cultural, policentrice din punct de vedere social, iar din punct de vedere religios, profund secularizată. De soluționarea acestei probleme depinde în mare parte dacă propunerea civilizației iubirii (care este inima evangheliei şi a doctrinei sociale a Bisericii) va putea sau nu va putea să fie tradusă în realitate[12].

3. Două concepte de politică şi de angajare politică

Desigur – ca pentru orice altă „propunere" –, şi pentru trecerea de la „propunerea" civilizației iubirii la realizarea sa efectivă se cere în mod necesar medierea politică.

Aşadar rămâne de văzut în ce mod Biserica vrea şi poate să devină prezentă din punct de vedere social şi activă din punct de vedere politic (fără confuzii necuvenite şi fără a invada un domeniu care nu este al său), pentru a colabora – în modul specific pe care i-l impune natura religioasă a misiunii sale – la edificarea unei noi societăți pe măsura omului, conform planului lui Dumnezeu şi conform propunerii concrete pe care o face astăzi magisteriul social.

În această privință, Conciliul subliniază „marea importanță" pe care o îmbracă faptul de a nu pierde niciodată din vedere distincția care există între două concepte diferite de „politică"[13]. Un comentariu autoritar la această distincție, făcută de Conciliu, se găseşte în documentul final de la Puebla[14].

Aşadar primul concept se referă la politica luată în accepțiunea mai largă (aceea pe care noi o numim politica scrisă „cu majusculă"), adică în sensul de „cultură" politică.

> Ei îi revine – spune documentul de la Puebla – sarcina să precizeze valorile fundamentale ale fiecărei comunități [...], conciliind egalitatea cu libertatea, autoritatea publică cu legitima autonomie şi participare a persoanelor şi a grupurilor, suveranitatea națională cu conviețuirea şi solidaritatea internațională. Ea defineşte şi mijloacele şi etica raporturilor sociale[15].

Aşadar, în contextul acestei prime accepțiuni mai largi, fac parte din

---

[12] Pe această linie pare să meargă „propunerea", susținută de Ioan Paul al II-lea la a III-a Întâlnire națională a Bisericii italiene (Palermo, 20-24 noiembrie 1995), de a da curs elaborării unui proiect cultural inspirat în mod creştin, asupra căruia lucrează Conferința episcopală italiană.

[13] Cf. *Gaudium et spes*, nr. 76: *EV* 1/15791584.

[14] *L'evangelizzazione nel presente e nel futuro dell'America Latina, Conclusioni della III Conferenza generale dell'Episcopato Latinoamericano*, CELAM 1979, în *PUEBLA: Comunione e partecipazione*, AVE, Roma 1979, nr. 521-530.

[15] *L'evangelizzazione nel presente e nel futuro dell'America Latina*, nr. 521.

conceptul de „Politică" şi activităţile sociale, cele asistenţiale, de voluntariat, de inspiraţie religioasă şi culturală, neelaborate direct de partide sau de instituţiile statului, ci născute în mod spontan din angajarea socială a „lumilor vitale", motivată în mod diferit.

Desigur, „în acest sens larg, politica interesează şi Biserica şi, de aceea, pe păstorii săi, slujitori ai unităţii. Este o formă de a da cult unicului Dumnezeu, desacralizând lumea şi în acelaşi timp consacrând-o lui"[16]; Biserica, în acest sens, face politică contribuind la promovarea valorilor care trebuie să inspire practica politică.

A doua accepţie a „politicii" este, în schimb, cea mai obişnuită, folosită mai des: adică se referă la „practica" partidelor, sindicatelor, guvernului, instituţiilor; la programul lor precis de lucruri ce trebuie făcute; la traducerea „tehnică" a valorilor, a necesităţilor şi a aspiraţiilor societăţii civile, care trebuie coordonată în vederea binelui comun. Este „politica" scrisă „cu minusculă": este „practica politică", ce vine după „cultura politică", în sensul că o presupune şi o traduce în practică, în alegeri operative.

Această „politică de partid este domeniul propriu al laicilor. Revin condiţiei lor laicale constituirea şi organizarea de partide politice cu o ideologie şi o strategie adecvată, pentru a urmări scopurile lor legitime"[17].

> În schimb, păstorii, *trebuind să se ocupe de unitate*, se vor despuia de orice ideologie politică de partid care poate să condiţioneze criteriile şi atitudinile lor. În felul acesta, vor avea libertatea pentru a evangheliza politicianul după exemplul lui Cristos, pornind de la o evanghelie lipsită de sectarisme şi ideologizări. Evanghelia lui Cristos nu ar fi avut atâta impact asupra istoriei dacă El nu ar fi proclamat-o ca pe un mesaj religios[18].

În concluzie, „Politică" (scrisă cu majusculă) şi „politică" (scrisă cu minusculă) sunt două aspecte distincte, dar inseparabile între ele, ale aceleiaşi realităţi. Până acolo încât ruptura nenaturală între cultura politică şi practica politică duce în mod inevitabil la criza „politicii" în sine. Prin urmare, atunci când partidele, sindicatele şi instituţiile în „practica" lor politică pierd legătura cu propriul mediu social şi „cultural", sunt destinate să moară, pentru că este ca şi cum şi-ar pierde sufletul.

Ţinând cont de aceste clarificări, pe care am voit să le facem în introducerea la a treia parte, acum va fi mai uşor să înţelegem ce trebuie să se înţeleagă în mod precis atunci când documentele Bisericii vorbesc despre diferitele moduri ale „prezenţei sociale" (şi politice) a credincioşilor laici şi a comunităţii creştine; adică atunci când vorbesc despre „alegerea socio-

---

[16] *L'evangelizzazione nel presente e nel futuro dell'America Latina*, nr. 521.
[17] *L'evangelizzazione nel presente e nel futuro dell'America Latina*, nr. 524.
[18] *L'evangelizzazione nel presente e nel futuro dell'America Latina*, nr. 526.

politică" a credincioşilor laici şi despre „alegerea religioasă" a comunității creştine; sau atunci când vorbesc despre posibila sau chiar despre necesara „înlocuire politică" din partea Bisericii (şi a preoților), în determinate situații de urgență; în sfârşit, atunci când vorbesc despre urgența de a investi oameni şi mijloace în opera de formare a credincioşilor laici, fie pentru angajarea socială şi politică, fie pentru „stilul creştin" de a face politică, instituind locuri de întâlnire şi de dialog pentru cei care doresc să se confrunte şi să se pregătească pentru a deveni constructori şi protagonişti ai civilizației iubirii.

13. PENTRU CE SĂ FIE CATOLICII ÎN POLITICĂ

Biserica nu a insistat niciodată aşa de mult ca în zilele noastre asupra îndatoririi pe care o au creştinii de a fi prezenţi şi activi în viaţa socială şi politică. E vorba de o invitaţie, tot mai repetată şi explicită, de a traduce cu coerenţă în concreta realitate istorică de astăzi conţinuturile doctrinei sociale pe care Biserica a elaborat-o în peste o sută de ani: „propunerea sa socială", civilizaţia iubirii. Ioan Paul al II-lea ajunge la punctul de a-i îndemna pe catolici să nu ţină cont de pericolele şi de riscul de devieri morale, la care se expune exercitarea puterii politice.

În pofida tuturor riscurilor – scrie papa –,

> credincioşii laici nu pot abdica nicidecum de la participarea la politică [...]. Acuzele de arivism, idolatrie a puterii, de egoism şi corupţie [...] şi opinia [...] că politica este un loc de absolut pericol moral nu justifică câtuşi de puţin nici scepticismul şi nici absenteismul creştinilor în ceea ce priveşte activitatea publică[1].

Pentru ce insistă aşa de mult Biserica pe necesitatea îndeosebi a prezenţei şi a acţiunii politice a catolicilor? Care sunt motivele principale?

1. „Opţiunea sociopolitică" a credincioşilor laici

Răspunsul trebuie căutat în două categorii de motive care se împletesc între ele şi se interoghează reciproc.

Prima serie de motive este legată de transformările sociale profunde din timpul nostru. Criza epocală pe care lumea o străbate astăzi interpelează în mod direct Biserica şi pe credincioşi. Nu întâmplător, Conciliul insistă mult asupra influenţei exercitate asupra Bisericii înseşi de situaţiile istorice şi de evoluţia socioculturală: „Biserica străbate aceeaşi cale cu omenirea întreagă şi împărtăşeşte soarta pământească a lumii"[2].

De fapt, sub ochii noştri se termină modernitatea şi se naşte, printre mii de contradicţii, lumea postmodernă. Căderea Zidului Berlinului, ratificând falimentul ultimeia dintre ideologiile din secolul al XIX-lea, a scos în evidenţă, mai ales, aspectele morale ale provocărilor pe care secolul al XX-lea le-a lăsat ca moştenire. De aceea, soluţionarea lor, de care depinde viitorul mai bun al omenirii, trebuie căutată printr-o reînnoită angajare socială şi politică, în măsură să răspundă, înainte de toate, implicaţiilor morale ale problemelor grave care trebuie abordate.

---

[1] IOAN PAUL AL II-LEA, *Christifideles laici* (30.12.1988), nr. 42: *EV* 11/1787.

[2] *Gaudium et spes*, nr. 40: *EV* 1/1443.

De altfel, nimeni nu mai crede astăzi că naşterea noii societăţi poate să fie numai rodul unei mai bune organizări economice, juridice sau militare. Cu toţii suntem convinşi că omenirea va fi mai bună mâine numai dacă, în timp ce se schimbă şi se adaptează structurile convieţuirii, se va realiza şi o schimbare profundă de mentalitate şi de obiceiuri, inspirând schimbarea din valori morale şi religioase precise. Istoria secolului al XX-lea i-a dat dreptate în mod dramatic lui Paul al VI-lea, atunci când a spus: „Omul nu se realizează pe sine însuşi decât transcendându-se"; „fără îndoială, omul poate să organizeze pământul fără Dumnezeu, dar fără Dumnezeu el nu poate, până la urmă, decât să-l organizeze împotriva omului"[3].

De aceea, într-o criză esenţialmente spirituală şi morală, cum ar putea să fie absenţi creştinii? Aşadar prima serie de motive, pentru care se cere prezenţa Bisericii şi a catolicilor în societatea care se schimbă, este de natură istorică.

Totuşi, nu numai transformările istorice şi socioculturale interpelează comunitatea creştină. Biserica însăşi a crescut şi – mai ales, graţie Conciliului – a devenit mai conştientă de implicaţiile sociale ale misiunii sale religioase, din care vin îndatoriri, lumină şi forţe care pot contribui în formă decisivă la naşterea unei noi societăţi.

Această conştiinţă mai mare a propriei misiuni şi a raportului intrinsec dintre evanghelizare şi promovarea umană stă deci la baza unei a doua serii de motive (de natură teologică) care, adăugându-se la cele istorice, explică determinarea cu care Biserica revendică astăzi dreptul şi obligaţia prezenţei sale sociale. De fapt, ea consideră că participarea la construirea unei omeniri mai fraterne şi mai drepte este parte integrantă a însăşi misiunii sale religioase.

Iată pentru ce magisteriul recent s-a preocupat să expună şi să reafirme cu claritate nu numai motivele, ci şi criteriile după care trebuie realizate cele două forme diferite şi complementare prin care Biserica oferă o contribuţie specifică la umanizarea lumii.

Prima formă este „opţiunea sociopolitică", proprie credincioşilor laici, cărora (singuri sau în grup) le revine misiunea „să facă prezentă şi activă Biserica în acele locuri şi împrejurări în care ea nu poate deveni sarea pământului decât prin ei"[4]: adică în diferitele sectoare ale realităţii temporale, împărtăşind, mai ales, soarta şi problemele săracilor şi ale celor marginalizaţi, în cadrul conflictelor sociale, în domeniile lumii muncii, familiei, şcolii, vieţii profesionale.

---

[3] PAUL AL VI-LEA, *Populorum progressio* (26.03.1967), nr. 42: *EV* 2/1087.

[4] *Lumen gentium*, nr. 33: *EV* 1/369.

A doua formă de prezență socială a Bisericii este „opțiunea religioasă", proprie, în schimb, comunității ecleziale ca atare și celui care în ea este chemat să desfășoare o slujire oficială, ca răspuns la o vocație specifică.

Aceste două „opțiuni" nu sunt alternative, ca și cum una poate sau trebuie să facă abstracție de cealaltă; ci se integrează reciproc. De fapt, după cum orice angajare de evanghelizare se traduce în mod necesar într-o slujire adusă umanizării societății, tot așa, orice angajare de promovare umană, prestată cu coerență evanghelică, se traduce mereu în operă de evanghelizare: „Acțiunea pentru dreptate și participarea la transformarea lumii ne apar în mod clar ca o dimensiune constitutivă a predicării evangheliei, adică a misiunii Bisericii pentru răscumpărarea neamului omenesc și eliberarea de orice stare asupritoare a lucrurilor"[5].

Așadar, pornind de la aceste premise istorice și teologice, Biserica scoate principalele sale motive pentru a cere cu insistență catolicilor să se angajeze și din punct de vedere politic. Care sunt, îndeosebi, aceste motive?

2. Centralitatea politicii

Primul motiv care face ca Biserica să insiste asupra îndatoririi credincioșilor laici de a se angaja activ în politică este de natură „istorică". Adică ea se întemeiază pe importanța determinantă pe care politica (în pofida limitelor sale) o ocupă în viața omului și a societății. De fapt, toți avem experiența că politica este o dimensiune intrinsecă a existenței umane. Cine dintre noi n-a cunoscut niciodată îndeaproape că deciziile politice, la orice nivel ar fi luate, condiționează viața personală și socială?

Însă, la rândul său, și reflecția teologică reafirmă astăzi această importanță a politicii, relevând că ea se înrădăcinează în însăși natura omului și a societății; deci se întemeiază în însăși voința lui Dumnezeu Creatorul: „Este evident – spune Conciliul – că comunitatea politică și autoritatea publică își găsesc temeiul în natura umană și, ca atare, aparțin de ordinea prestabilită de Dumnezeu"[6].

Așadar politica (atunci când este trăită așa cum trebuie, în spirit de slujire, cu onestitate și competență) este una dintre activitățile cele mai importante, deoarece influențează în mod decisiv asupra existenței umane și interesează aspectele fundamentale ale vieții și conviețuirii civile: familia, munca, sănătatea, școala, casa, tutelarea drepturilor umane imprescriptibile...

A se adăuga că, în același timp, opțiunile politice au incidență inevitabilă și asupra generațiilor viitoare și, într-o oarecare măsură, asupra destinului

[5] SINODUL 1971, *Document despre dreptatea în lume. Introducere*: *EV* 4/1243.

[6] *Gaudium et spes*, nr. 74: *EV* 1/1569.

însuşi al omenirii, dată fiind interdependenţa care leagă de acum popoarele pe scară planetară.

Totuşi, în pofida importanţei sale, politica nu trebuie absolutizată. Dacă s-a putut afirma că „totul este politică", în sensul că existenţa umană nu poate să facă abstracţie de ea, politica însă „nu este totul" pentru om şi pentru societate; niciodată nu va putea absorbi toate activităţile, nici exigenţele omului. Politica se exercită, din natura sa, în relativ (este „arta posibilului"!) şi nu este în măsură să satisfacă aspiraţiile transcendente ale omului, în primul rând, nevoia de Dumnezeu, care este tot ceea ce persoana umană simte mai esenţial în ea însăşi.

Această relativizare a importanţei politicii (asupra căreia pe bună dreptate insistă Biserica, fără ca prin asta să-i nege relevanţa) s-a accentuat astăzi şi din punct de vedere istoric o dată cu sfârşitul perioadei ideologice. A dispărut acea reciprocitate între societatea civilă monocentrică şi „politica de centru", care, de fapt, se stabilizase timp de decenii. Prevalenţei unei majorităţi culturale de „centru" în societatea civilă îi corespundea prevalenţa unui „centru" pe planul politic. Cele două centralităţi – socială şi politică – se garantau reciproc.

Astăzi, după ce s-a terminat contrapoziţia ideologică rigidă (care, de fapt, favoriza apariţia „centrului"), societatea civilă şi echilibrul politic s-au schimbat profund. Societatea a devenit policentrică şi acest lucru a pus în criză – prin ricoşeu – şi stabilitatea centristă a politicii. Policentrismul social a condus la policentrismul politic, care se încearcă în multe cazuri să fie ţinut într-o schemă tendenţial bipolară. Între timp, dezvoltarea policentrică a societăţii a făcut anacronică şi organizarea centralizată a statului, contrastează cu anumite forme de intervenţie publică în economie, refuză asociaţionismul ca metodă de conducere.

Aşadar astăzi a devenit urgentă reînnoirea modului de a înţelege şi de a face politică: trebuie regândit însuşi conceptul de centralitate. Mai ales, este urgent să se redea un suflet etic politicii, ca să fie în măsură să armonizeze între ei diferiţii poli ai societăţii pluricentrice. Creştinii sunt purtători de valori şi ai unei tradiţii care pot să folosească mult pentru acest scop.

Aşadar este de natură istorică şi culturală primul motiv pentru care catolicii (chemaţi să anime cu fermentul evanghelic realitatea temporală) nu pot abdica de la datoria de a fi prezenţi cu o clară „opţiune sociopolitică".

3. Evanghelizarea şi promovarea umană

Al doilea motiv pentru care Biserica insistă astăzi asupra necesităţii prezenţei creştinilor în societate şi în politică este de natură mai propriu-zis teologică. El se află în conştiinţa că promovarea umană este parte integrantă a evanghelizării.

Evanghelizarea şi promovarea umană
(*Compendiu*, nr. 66 şi urm.)

66. *Doctrina socială este parte integrantă a misiunii de evanghelizare a Bisericii.* Tot ceea ce priveşte comunitatea oamenilor – situaţii şi probleme legate de dreptate, de libertate, de dezvoltare, de relaţiile dintre popoare, de pace – nu este străin de evanghelizare, şi aceasta nu ar fi completă dacă nu ar ţine cont de solicitanta relaţie reciprocă dintre evanghelie şi viaţa concretă, personală şi socială a omului. Între evanghelizare şi progresul uman există legături profunde: „Legături de ordin antropologic, pentru că omul, ca destinatar al evanghelizării, nu este o fiinţă abstractă, ci este condiţionat de problemele sociale şi economice. Legături de ordin teologic, pentru că nu poate fi separat planul creaţiei de cel al răscumpărării, care ajunge până la situaţiile foarte concrete de nedreptate ce trebuie combătută şi de dreptate care trebuie restaurată. În sfârşit, legături de ordin eminamente biblic, şi anume cel al carităţii: Cum s-ar putea proclama în realitate noua poruncă a iubirii fără a promova o autentică dezvoltare umană în dreptate şi pace adevărată?"[I]

67. *Doctrina socială „are în sine valoarea unui instrument de evanghelizare"*[II] şi se dezvoltă în întâlnirea mereu înnoită dintre mesajul evanghelic şi istoria umană. Astfel înţeleasă, această doctrină constituie o cale deosebită pentru exercitarea ministeriului cuvântului şi al misiunii profetice a Bisericii: „Învăţătura şi răspândirea doctrinei sociale a Bisericii ţin de misiunea ei evanghelizatoare şi constituie o parte esenţială a mesajului creştin, fiindcă această învăţătură îi arată consecinţele directe în viaţa societăţii şi încadrează munca zilnică şi lupta pentru dreptate în mărturia dată lui Cristos mântuitorul"[III]. Aici nu este vorba de un interes sau de o activitate marginală care ar reveni Bisericii, ci ne aflăm în centrul misiunii sale de a sluji: cu doctrina socială, Biserica „vesteşte pe Dumnezeu şi misterul mântuirii în Cristos fiecărui om şi, prin aceasta, îl dezvăluie pe om lui însuşi"[IV]. Este vorba aici de o slujire care derivă nu numai din vestire, ci şi din mărturie.

[I] PAUL AL VI-LEA, *Evangelii nuntiandi* (1975), nr. 31.
[II] IOAN PAUL AL II-LEA, *Centesimus annus* (1991), nr. 54.
[III] *Ibid.*, nr. 5.
[IV] *Ibid.*, nr. 54.

Sinodul din anul 1987 despre „Vocaţia şi misiunea laicilor în Biserică şi în lume" a revenit asupra acestei legături intrinsece, scoasă deja în evidenţă de Conciliu şi reafirmată de Sinodul din anul 1971.

Angajarea acţiunii sociopolitice a credincioşilor – conchide apelul final al Sinodului din 1987 – se înrădăcinează în credinţă, deoarece aceasta luminează

totalitatea persoanei şi a vieţii sale. [... De aceea] coerenţa dintre credinţă şi viaţă trebuie să însoţească angajarea credincioşilor laici în sfera publică, în participarea la instituţiile politice şi sociale, ca şi în viaţa cotidiană, pentru a impregna din punct de vedere evanghelic structurile şi activităţile seculare[7].

Deci promovarea umană şi evanghelizarea sunt strâns legate între ele. În virtutea acestei legături indisolubile, nu există adevărată evanghelizare fără să se producă progres social şi ridicare umană şi civilă. De fapt, omul – afirmă Ioan Paul al II-lea – „este prima şi fundamentala cale a Bisericii", omul considerat „în adevărul deplin al existenţei sale, al existenţei sale personale şi, în acelaşi timp, al existenţei sociale şi comunitare"[8].

Cu alte cuvinte, evanghelizarea nu constă numai în vestirea explicită a mesajului creştin; ci, în acelaşi timp când luminează conştiinţele şi inteligenţele cu lumina evangheliei, comunică omului forţe şi mijloace de natură etico-religioasă, care – deşi sunt de origine supranaturală – orientează opţiunile temporale (culturale, sociale, economice şi politice) şi oferă o contribuţie importantă la construirea unei vieţi mai umane şi mai drepte.

Asta explică de ce cuvântul lui Dumnezeu –ca să poată fi înţeles de toţi şi acceptat în mod liber (cu ajutorul harului, care nu lipseşte niciodată) – trebuie „inculturat", adică trebuie tradus în valorile, în gândirea, în limbajul şi în obiceiurile fiecărui popor, aşa încât după aceea – acceptat în mod liber – să poată orienta (prin medierea politică) şi instituţiile societăţii şi ale statului.

Cu alte cuvinte: este imposibil de vestit şi de trăit evanghelia în diferitele situaţii istorice fără ca lumea să se schimbe şi să se îmbunătăţească. Chiar şi „din punct de vedere politic". Dacă un muncitor şi un întreprinzător lucrează în calitate de creştini, se schimbă şi se îmbunătăţeşte lumea muncii; dacă studenţii şi profesorii trăiesc misiunea şcolară în calitate de creştini, se schimbă şi se îmbunătăţeşte lumea şcolii; dacă politicienii acţionează în calitate de creştini, se schimbă şi se îmbunătăţeşte lumea politicii.

4. Politica – „formă înaltă" de caritate

În sfârşit, Biserica îi îndeamnă pe catolici să se angajeze din punct de vedere politic, pentru că – şi pe planul reflecţiei pastorale – vede în slujirea socială şi politică una dintre formele cele mai înalte de mărturie şi de caritate creştină.

Acest lucru l-a relevat deja Pius al XI-lea într-un discurs adresat universitarilor catolici, rămas vestit. Politica – a explicat el – este „domeniul

[7] SINODUL 1987, *Vocazione e missione dei laici nella Chiesa e nel mondo, Appello finale*, nr. 10: *EV* 10/2230.

[8] IOAN PAUL AL II-LEA, *Redemptor hominis* (04.03.1979), nr. 14: *EV* 6/1209.

celei mai vaste carităţi, al carităţii politice, căreia i se poate spune că nimic altceva nu-i este superior, în afară de religie"[9].

Mai aproape de noi, Conciliul a reafirmat în formă solemnă această stimă a Bisericii faţă de politică: „Biserica socoteşte vrednică de laudă şi de consideraţie activitatea acelora care, pentru a-i sluji pe oameni, se dedică binelui şi îşi asumă povara unor astfel de funcţii"; şi îndeamnă ca acei credincioşi laici care au capacitatea respectivă „să se dedice binelui tuturor [...] cu iubirea şi tăria cerute de viaţa politică"[10].

La rândul său, Paul al VI-lea îi îndeamnă pe catolici să fie prezenţi din punct de vedere social, insistând asupra faptului că „a lua în serios politica este o manieră exigentă – dar nu este singura – de a trăi angajarea creştină în slujba celorlalţi"[11].

De fapt, şi pentru creştinul aflat în politică este valabilă porunca Domnului: „Fiţi desăvârşiţi după cum Tatăl vostru ceresc este desăvârşit" (*Mt* 5,48). „Toţi credincioşii, de orice stare sau condiţie, sunt chemaţi – precizează Conciliul – la plinătatea vieţii creştine şi la desăvârşirea iubirii: prin această sfinţenie se va ajunge la un mod de viaţă mai uman şi în societatea pământească"[12]. Aşadar sunt valabile şi pentru creştinii angajaţi în politică datoria şi posibilitatea de a ajunge la desăvârşire nu „în pofida activităţii lor temporale", ci tocmai „graţie" ei[13].

Caritatea „politică"
(*Compendiu*, nr. 581 şi urm.)

581. *Iubirea trebuie să fie prezentă în toate raporturile sociale şi să le pătrundă*: înainte de toate, cei care au obligaţia de a se îngriji de binele popoarelor trebuie „să alimenteze în ei înşişi, în cei mari, ca şi în cei mici, dragostea frăţească, stăpâna şi regina tuturor virtuţilor. Va trebui să vină o mare revărsare a acelei iubiri care este compendiul evangheliei, o revărsare a acelei iubiri care e mereu gata a se jertfi pentru aproapele şi care este cel mai sigur antidot împotriva îngâmfării şi a egoismului secolului nostru"[I]. Această iubire poate fi numită „caritate socială" sau „caritate politică" şi trebuie să se extindă la întregul neam omenesc. „Iubirea socială"[II] este exact opusul egoismului şi individualismului. Fără a absolutiza viaţa socială, cum se întâmplă în concepţiile aplatizate pe lecturile exclusiv sociologice, nu se poate uita că dezvoltarea integrală a persoanei şi creşterea socială se condiţionează reciproc. Prin urmare, egoismul este duşmanul

[9] *L'Osservatore Romano* (23 decembrie 1927) 3.
[10] *Gaudium et spes*, nr. 75: *EV* 1/1578.
[11] Paul al VI-lea, *Octogesima adveniens* (14.05.1971), nr. 46: *EV* 4/772.
[12] *Lumen gentium*, nr. 40: *EV* 1/389.
[13] Cf. *Lumen gentium*, nr. 41: *EV* 1/396.

cel mai distrugător al unei societăți ordonate: istoria arată ce devastări se produc în inimi atunci când omul nu este capabil să recunoască o altă valoare şi o altă realitate efectivă decât cele ale bunurilor materiale, a căror căutare obsesivă sufocă şi împiedică puterea lui de dăruire.

582. *Pentru a face societatea mai umană, mai demnă de persoana umană, trebuie valorificată din nou iubirea în viața socială – la nivel politic, economic, cultural –, făcând din ea norma constantă şi supremă a acțiunii.* Dacă dreptatea „este, prin sine, aptă să *arbitreze* între oameni în repartizarea corectă a bunurilor materiale, iubirea – şi numai iubirea (aşadar şi acea iubire binevoitoare pe care o numim *milostivire*) – este în stare să-l redea pe om lui însuşi"[III]. Raporturile umane nu pot fi reglementate doar cu măsura dreptății: „Creştinul ştie că iubirea este motivul pentru care Dumnezeu intră în relație cu omul. Şi tot iubire aşteaptă el ca răspuns din partea omului. De aceea, iubirea este şi *forma cea mai înaltă şi mai nobilă a relației* dintre ființele umane. Iubirea va trebui aşadar să însuflețească fiecare sector al vieții umane, extinzându-se şi la ordinea internațională. Numai o omenire în care domneşte *civilizația iubirii* se va putea bucura de o pace autentică şi durabilă"[IV]. În această perspectivă, magisteriul recomandă insistent solidaritatea, pentru că aceasta este în măsură să garanteze binele comun prin faptul că ajută la dezvoltarea integrală a persoanelor: caritatea „te face să vezi în aproapele un al doilea tu însuți"[V]

[I] LEON AL XIII-LEA, *Rerum novarum* (1891), în: *Acta Leonis XIII*, 11 (1892) 143.
[II] IOAN PAUL AL II-LEA, *Redemptor hominis* (1979), nr. 15.
[III] IOAN PAUL AL II-LEA, *Dives in misericordia* (1980), nr. 14.
[IV] IOAN PAUL AL II-LEA, *Mesaj pentru Ziua Mondială a Păcii 2004*, nr. 10.
[V] IOAN CRISOSTOMUL, *Homilia De Perfecta caritate* 1, 2, în: *PG* 56, 281 şi urm.

Deci, pentru că medierea politică este pasajul obligatoriu al oricărei promovări umane şi pentru că promovarea umană este parte constitutivă a evanghelizării, creştinul este chemat să trăiască angajarea politică înțeleasă ca moment integrant al vocației sale boteziale. „Toți creştinii – conchide de aceea Conciliul – să fie conştienți de rolul specific şi propriu ce le revine în comunitatea politică, în cadrul căreia au datoria să dea exemplu dezvoltându-şi simțul de răspundere şi de devotament pentru binele comun"[14].

Desigur, scopul ultim al creştinului – ca, de altfel, scopul oricărui om – este numai Dumnezeu. Aşadar politica nu trebuie considerată niciodată un absolut căruia îi este permis să se sacrifice orice lucru; de aceea, tocmai slujirea politică îi oferă creştinului oportunitatea de a mărturisi că nu există domenii, oricât ar fi de inaccesibile şi dificile, care să fie impermeabile față de fermentul evanghelic sau refractare față de sfințenie sau să nu poată fi orientate spre Dumnezeu.

[14] *Gaudium et spes*, nr. 75: *EV* 1/1577.

14. A FACE POLITICĂ FIIND CREŞTINI

În pofida a toate, ideologiile dădeau un suflet angajării politice. Chiar şi cele pe care apoi istoria le-a demonstrat eronate nu erau lipsite de elemente de adevăr şi nu au încetat să stimuleze angajarea unor întregi generaţii, ducând în unele cazuri până la eroism.

Astăzi, una dintre consecinţele cele mai grave ale căderii ideologiilor – am văzut asta – este riscul relativismului, al unui pragmatism fără idealuri. Poate să pară paradoxal, dar este preferabilă o activitate inspirată dintr-o viziune ideală care nu e lipsită de erori decât să se acţioneze fără idealuri. Pentru că, dacă un proiect ideal conţine referinţe greşite, acestea se pot corecta; însă o politică neînsufleţită de un ideal se transformă în mod inevitabil într-o căutare a puterii pentru putere şi deschide poarta pentru toate devierile.

În prezentul gol de speranţe, agravat de căderea idealurilor, inspiraţia creştină nu numai că-şi menţine toată validitatea, ci a ieşit întărită din ulterioara confirmare istorică a adevărului său. De fapt, căderea Zidului Berlinului i-a dat dreptate încă o dată. Pentru aceasta astăzi sunt mai mulţi decât ieri aceia care sunt tentaţi să creadă că

> unei societăţi cum este a noastră, care riscă să piardă măsura adevărată şi integrală a omului, evanghelia carităţii poate să-i ofere o viziune antropologică autentică şi echilibrată, capabilă să găsească şi să propună referinţele etice necesare pentru a aborda şi a rezolva marile probleme ale epocii noastre[1].

Adică s-a creat faţă de mesajul creştin o atenţie nouă, nu numai din partea orfanilor rămaşi după moartea ideologiilor, ci, mai în general, şi din partea epigonilor aşa-numitei „culturi laice". Prin urmare, atitudinea s-a schimbat şi pe planul politic. S-a trecut de la clasica „vânare a votului catolic" la tendinţa de a declara că poate exista acord cu privire la multe valori ale „doctrinei sociale" a Bisericii.

Acest lucru ar putea chiar să facă plăcere dacă nu ar induce în eroarea de a crede că de acum, fiind terminate contrapoziţiile ideologice, toate programele politice sunt la fel, că nu mai există un mod de a face politică fiind creştin.

Aşadar este bine de amintit că „a face politică fiind creştin" nu este o etichetă care se poate folosi şi aplica în mod indiferent la orice mod de a

---

[1] CEI, *Evangelizzazione e testimonianza della carità* (08.12.1990), nr. 40: *ECEI* 4/2765.

înțelege şi de a trăi angajarea politică. Inspirarea din evanghelie când se face politică este un lucru serios, este o alegere exigentă.

Desigur, nu există o „politică creştină". De fapt, evanghelia nu oferă rețete politice, economice sau de organizare socială. Şi politica – asemenea celorlalte realități temporale – este „laică", adică are finalități, conținuturi şi mijloace care nu depind de nici o revelație, ci aparțin ordinii naturale. De aceea, a face politică fiind creştini nu înseamnă propunerea de a face mai religioasă societatea sau a tutela interesele Bisericii. Şi creştinul, ca oricare altul, prin angajarea politică, se preocupă exclusiv să realizeze binele politic comun al cetățenilor, adică „ansamblul condițiilor de viață socială care permit grupurilor şi indivizilor să-şi atingă mai deplin şi mai uşor perfecțiunea"[2].

Totuşi, pentru că revelația supranaturală (în afară de a face cunoscut misterul lui Dumnezeu) „îl dezvăluie pe deplin omului pe om"[3], a face politică fiind creştin înseamnă a scoate din această cunoaştere inspirație şi forță în angajarea pentru binele comun pe care creştinul îl împărtăşeşte cu toți oamenii de bunăvoință.

De aceea, sinceritatea celui care vrea să facă politică fiind creştin va trebui să se măsoare după fidelitatea față de câteva criterii fundamentale, pe care recentul magisteriu social al Bisericii le reafirmă în mod constant.

1. Coerența cu valorile

Primul criteriu al unei slujiri politice trăite în calitate de creştin nu poate fi altul decât coerența cu valorile evangheliei.

Motivul este că Dumnezeu, intrând în istoria umană cu Întruparea, „s-a unit, într-un fel, cu orice om"[4]. De aceea, evanghelia conține răspunsul la întrebările fundamentale ale omului (fie el credincios sau necredincios), chiar şi la cele care transcend orizontul imanent al istoriei. Prin urmare, evanghelia, făcând cunoscut rezultatul final al vieții umane (personală şi socială), revelează şi adevăratul sens al angajării în lumea prezentă. Creştinul ştie că „Dumnezeu pregăteşte un locaş nou şi un pământ nou în care sălăşluieşte dreptatea", ale căror bunuri substanțiale el este chemat să le anticipeze încă de acum, aici, pe pământ[5].

Spus cu alte cuvinte: evanghelia, revelând în Cristos pe Omul desăvârşit care recapitulează în el toată realitatea, în acelaşi timp face cunoscute care sunt valorile adevărate ale unei antropologii capabile să tuteleze demnitatea

[2] *Gaudium et spes*, nr. 26: *EV* 1/1399.
[3] *Gaudium et spes*, nr. 22: *EV* 1/1385.
[4] *Gaudium et spes*, nr. 22: *EV* 1/1385.
[5] *Gaudium et spes*, nr. 39: *EV* 1/1439.

omului şi pe care să se întemeieze o societate dreaptă şi fraternă. De fapt, Cristos „este ţinta istoriei umane, punctul spre care converg dorinţele istoriei şi civilizaţiei, centrul neamului omenesc, bucuria tuturor inimilor şi plinirea aspiraţiilor lor”[6].

Aşadar – conchide în mod legitim Conciliul – mesajul evanghelic despre om şi despre societate

> este valabil nu numai pentru creştini, ci şi pentru toţi oamenii de bunăvoinţă, în a căror inimă harul lucrează în mod invizibil. Într-adevăr, de vreme ce Cristos a murit pentru toţi, iar chemarea ultimă a omului este în mod efectiv una, şi anume divină, trebuie să susţinem că Duhul Sfânt le oferă tuturor posibilitatea ca, într-un mod cunoscut de Dumnezeu, să fie asociaţi acestui Mister pascal[7].

De aceea – notează cardinalul Martini –, una dintre lucrările cele mai urgente şi importante ale angajării politice a catolicilor trebuie să fie aceea de a transforma principiile credinţei în valori pentru om şi pentru cetate, în aşa fel ca aceste valori să poată „fi trăibile şi apetisante şi pentru alţii, în cel mai mare consens şi înţelegere posibile”[8].

Orientări pentru acţiunea politică a creştinilor
(*Compendiu*, nr. 565)

565. *Pentru credincioşii laici, politica este o expresie calificată şi exigentă a angajării creştine în slujba celorlalţi.* Căutarea binelui comun în spirit de slujire, dezvoltarea dreptăţii cu atenţie deosebită faţă de situaţiile de sărăcie şi de suferinţă, respectarea autonomiei realităţilor pământeşti, principiul subsidiarităţii, promovarea dialogului şi a păcii în perspectiva solidarităţii: acestea sunt orientările din care trebuie să se inspire acţiunea politică a creştinilor laici. Toţi credincioşii, în calitate de titulari ai drepturilor şi obligaţiilor cetăţeneşti, sunt chemaţi să respecte aceste orientări; în mod special, trebuie să ţină cont de acestea cei care au misiuni directe şi instituţionale în gestionarea problemelor complexe ale vieţii publice, precum şi în administraţiile locale, ca şi în instituţiile naţionale şi internaţionale.

Iată aşadar de ce primul criteriu al unei prezenţe eficace a creştinilor în politică nu poate fi altul decât cel al „coerenţei” cu valorile evanghelice. Coerenţă nu numai teoretică, ci trăită în propria viaţă personală şi mărturisită şi mediată în viaţa publică. „Marile valori morale şi antropologice care provin din credinţa creştină – insistă un important document

---

[6] *Gaudium et spes*, nr. 45: *EV* 1/1464.

[7] *Gaudium et spes*, nr. 22: *EV* 1/1389.

[8] C.M. MARTINI, „C'è un tempo per tacere e un tempo per parlare”, *Aggiornamenti Sociali* (2/1996) 174.

al Bisericii italiene – trebuie să fie trăite, înainte de toate, în propria conștiință și în comportamentul personal, dar și exprimate în cultură și, prin formarea liberă a consensului, în structuri, legi și instituții"; și apoi documentul trece la prezentarea câtorva dintre aceste valori mai importante:

> Primatul și centralitatea persoanei, caracterul sacru și inviolabil al vieții umane în fiecare clipă a existenței sale, figura și contribuția femeii în dezvoltarea socială, rolul și stabilitatea familiei întemeiate pe căsătorie, libertatea și drepturile inviolabile ale oamenilor și ale popoarelor, solidaritatea și dreptatea socială la nivel mondial[9].

Congregația pentru Doctrina Credinței insistă asupra necesității ca angajarea creștinilor în politică să fie mereu întemeiată pe concepția corectă despre persoană:

> Pe acest principiu angajarea catolicilor nu poate ceda la nici un compromis, pentru că altminteri ar dispărea mărturia credinței creștine în lume și unitatea și coerența interioară a credincioșilor înșiși. [...] De altfel, respectul persoanei face posibilă participarea democratică[10].

2. „Coerența subiectivă" și „coerența obiectivă"

Totuși, Ioan Paul al II-lea a tratat ulterior această problemă esențială a „coerenței" creștinului în politică[11]. Fiind considerată clară legitimitatea pluralismului politic al catolicilor, papa – poate și din cauza asta, dar, mai ales, datorită naturii religioase a misiunii sale – reafirmă că

> Biserica nu trebuie și nu intenționează să facă angajament cu nici o opțiune de grupare politică sau de partid, după cum, de altfel, nu exprimă preferințe pentru o soluție instituțională sau constituțională sau alta, care să respecte democrația autentică[12].

După aceea, afirmă necesitatea „coerenței subiective": legitimitatea pluralismului politic al creștinilor – adaugă el – „n-are nimic de-a face cu o „diasporă" culturală a catolicilor"[13]. Coerența cu propria credință și cu învățătura Bisericii – caracteristică a oricărui comportament creștin – conduce în mod spontan la unitate cu privire la valorile unei antropologii

---

[9] CEI, *Evangelizzazione e testimonianza della carità* (08.12.1990), nr. 41, în: *ECEI* 4/2768.

[10] CONGREGAȚIA PENTRU DOCTRINA CREDINȚEI, *Notă doctrinară cu privire la câteva chestiuni referitoare la angajarea și comportamentul catolicilor în viața politică*, nr. 3: *Il Regno-documenti* 48 (3/2003) 72.

[11] IOAN PAUL AL II-LEA, *Discurs la Întâlnirea națională a Bisericii italiene* (Palermo, 23.11.1995): *L'Osservatore Romano* (24 noiembrie 1995).

[12] IOAN PAUL AL II-LEA, *Discurs la Întâlnirea națională a Bisericii italiene*, nr. 10.

[13] IOAN PAUL AL II-LEA, *Discurs la Întâlnirea națională a Bisericii italiene*, nr. 10.

iluminate de evanghelie. Oriunde ar acţiona catolicii (la dreapta sau la stânga, la nord sau la sud), ei se vor descoperi uniţi în mod tendenţial şi instinctiv în apărarea valorilor etice fundamentale. Adică e vorba de a menţine în orice caz acea „coerenţă subiectivă" în acţiune, la care creştinul nu poate renunţa niciodată fără a compromite propria conştiinţă.

Comentând acest criteriu fundamental al angajării politice a catolicilor, cardinalul Martini precizează însă că nu trebuie confundată „coerenţa subiectivă" cu simpla proclamare în linie de principiu a valorilor care provin din patrimoniul de credinţă (cum sunt viaţa, familia şi altele). Desigur, afirmarea în linie de principiu a acestor valori este deja o formă de „coerenţă", dar nu e suficientă dacă apoi „nu se găsesc instrumente de traducere practică ce pot fi împărtăşite"[14]. Spus încă şi mai clar: într-o societate complexă, policentrică şi secularizată, „valorează mai mult propunerea de drumuri pozitive, chiar dacă sunt treptate, decât închiderea asupra acelor *nu* care, cu vremea, rămân sterile"; nici această gradualitate nu poate fi acuzată (aşa cum fac unii) de incoerenţă: „Nu orice încetineală în înaintare este în mod necesar cedare. Există şi riscul ca, pretinzând ceea ce este cel mai bun, să se lase ca situaţia să regreseze la niveluri tot mai puţin umane"[15].

Însă, la rândul său, „coerenţa subiectivă" singură nu este suficientă. Însuşi Ioan Paul al II-lea introduce discursul despre ceea ce putem defini „coerenţa obiectivă"; deci coerenţa subiectivă (care trebuie să-l călăuzească pe creştin în orice opţiune a sa) nu-l dispensează de obligaţia de a discerne dacă şi elementele obiective ale opţiunii care trebuie făcute sunt conforme cu valorile în care crede şi cu magisteriul Bisericii.

Creştinul – explică papa – nu poate „considera orice idee sau viziune despre lume compatibilă cu credinţa", nici nu poate accepta „o uşoară adeziune la forţe politice şi sociale care se opun sau nu acordă suficientă atenţie principiilor doctrinei sociale a Bisericii"[16].

Totuşi, în timp ce judecata cu privire la „coerenţa subiectivă" este personală a fiecăruia, cea cu privire la „coerenţa obiectivă" revine – în acelaşi timp – fie fiecărui creştin, fie Bisericii.

Desigur, Biserica nu poate, nu trebuie să ia partea unei grupări politice sau alteia. Însă asta nu înseamnă că Biserica nu trebuie să vorbească! Nu se poate abţine să dea o evaluare morală a culturilor politice, a unui model social şi a unui program, numai de frica de a fi considerată părtinitoare:

> Timpul acesta nu este un timp de indiferenţă, de tăcere şi nici de neutralitate dezlipită sau de echidistanţă liniştită. Nu e suficient a spune că nu suntem nici

[14] C.M. MARTINI, „C'è un tempo per tacere e un tempo per parlare", 174.

[15] C.M. MARTINI, „C'è un tempo per tacere e un tempo per parlare", 174.

[16] IOAN PAUL AL II-LEA, *Discurs la Întâlnirea naţională a Bisericii italiene* (Palermo, 23.11.1995), nr. 10.

unul, nici celălalt, pentru a fi în ordine; nu este permis să credem că putem alege în mod indiferent, la momentul oportun, pe unul sau pe altul, în funcție de avantajele care sunt oferite. Acesta este un timp în care trebuie să ajutăm la discernerea calităților morale înnăscute nu numai în fiecare opțiune politică, ci chiar şi în modul general de a le face şi în concepția acțiunii politice pe care ele o implică. Nu este în joc libertatea Bisericii, este în joc libertatea omului; nu este în joc viitorul Bisericii, este în joc viitorul democrației[17].

3. Metoda democratică de a face politică

Aşadar – după cum afirmă cardinalul Martini –, printre valorile la care nu se poate renunța, aşa încât coerența subiectivă şi cea obiectivă să fie garantate, trebuie ținut cont şi de alipirea sinceră şi convinsă la metoda democratică de a face politică.

Afirmația verbală de a voi respectarea cu fidelitate a valorilor şi a conținuturilor doctrinei sociale a Bisericii foloseşte puțin dacă apoi metoda cu care se face politică nu este în mod autentic democratică. Cum s-ar putea garanta acele valori şi acele conținuturi printr-o acțiune politică discutabilă din punct de vedere moral şi nevrednică de încredere din punct de vedere democratic?

Atunci când Mussolini – ca să dăm un exemplu pe care îl pot înțelege toți – a promis că va tutela indisolubilitatea căsătoriei, predarea religiei, libertatea şcolii şi drepturile Bisericii şi ale Sfântului Scaun, este clar că el propunea valori şi conținuturi asupra cărora creştinii nu putea să nu fie de acord. Şi totuşi, figurile cele mai nobile ale catolicismului democratic s-au distanțat în mod deschis de acele oferte, nu pentru că nu împărtăşeau acele valori şi acele conținuturi, ci pentru că metoda fascistă de a face politică era imorală şi inacceptabilă din punct de vedere democratic. Însuşi Pius al XI-lea, la numai doi ani după ce a semnat Concordatul lui Mussolini, s-a văzut constrâns să scrie o enciclică foarte dură de condamnare: *Non abbiamo bisogno* (1931), în apărarea valorilor „concordate", pe care metoda fascistă de a face politică arăta că nu poate să le garanteze.

Această verificare a moralității şi a realei valențe democratice a acțiunii politice este cu atât mai necesară astăzi, când se răspândesc moduri de a face politică, moduri care, sub profilul democratic, apar destul de ambigue.

De aceea, Biserica nu poate să nu atragă atenția creştinilor angajați astăzi în politică în privința acestei ulterioare exigențe de „coerență". A reafirma acest lucru cu claritate şi cu fermitate este o gravă responsabilitate pastorală a Bisericii. Ea nu poate să tacă, nici dacă ar trebui să rişte să fie considerată părtinitoare[18].

---

[17] C.M. Martini, „C'è un tempo per tacere e un tempo per parlare", 171.
[18] Cf. cap. 23: *Tăcerea episcopilor cu privire la Italia*, 279.

Ce formaţiune politică?
(*Compendiu*, nr. 573)

573. *Un domeniu special în care este necesar discernământul credincioşilor laici priveşte alegerea instrumentelor politice, prin urmare, apartenenţa la un partid sau la alte forme de expresie privind participarea politică. Trebuie să se facă o alegere coerentă cu valorile, ţinând cont totodată de circumstanţele efective.* În orice caz, fiecare alegere trebuie să fie înrădăcinată în caritate şi să urmărească binele comun. Cerinţele credinţei creştine se pot regăsi cu greu într-o singură grupare politică: a pretinde că un partid sau o mişcare politică ar putea corespunde cu totul exigenţelor credinţei şi vieţii creştine duce la echivocuri periculoase. Creştinul nu poate găsi un partid care să corespundă pe deplin exigenţelor etice care se nasc din credinţă şi din apartenenţa la Biserică: adeziunea sa faţă de o formaţiune politică nu trebuie să fie niciodată ideologică, ci întotdeauna critică, pentru ca partidul şi programul său politic să fie încurajate să creeze condiţiile propice realizării unui bine comun veritabil, de care aparţine şi scopul spiritual al omului.

Este important, în zilele noastre, ca aceia care vor să facă politică fiind creştini să ştie să distingă deci între o „logică de decizie", în contradicţie cu exigenţa unei maturizări a consensului proprie metodei democratice, care tinde spre omul puternic, exploatează emotivitatea şi expune la alegeri grăbite şi periculoase, şi nevoia simţită pe drept a unei democraţii mature şi a unui guvern care să fie stabil şi puternic. Un creştin aflat în politică ştie că stabilitatea democratică a ţării poate să fie numai rodul unui raport corect între momentul dezbaterii şi cel al deciziei. Modul de a face politică în calitate de creştin nu are nimic de-a face cu o acţiune politică ce contestă funcţia statului de a-i tutela pe cei mai slabi; care face din profit, din eficienţă şi din competitivitate scopul căruia trebuie să-i fie subordonate motivele solidarităţii; care cere delegări mai mult pe baza succesului *liderului* care este la rând decât pe bază de programe coerente şi eficace; care face referinţă la o logică conflictuală inacceptabilă, conform căreia cine învinge ia totul şi cine pierde este numai un duşman care trebuie eliminat.

Aşadar nu se poate face politică fiind creştini fără a mărturisi o fidelitate absolută şi faţă de metoda democratică.

4. Laicitatea politicii

Un alt criteriu indispensabil al slujirii creştine în politică este respectarea laicităţii sale.

„Laicitate" înseamnă că realităţile temporale – între care politica –, prin voinţa Creatorului, au o consistenţă ontologică proprie, un adevăr

şi o bunătate proprie, finalităţi, legi şi instrumente proprii, înscrise în însăşi natura lor, şi nu date de ordinea supranaturală. Această autonomie de scopuri şi de mijloace, voită de Dumnezeu, trebuie respectată de către creştin, deşi el este conştient că scopul ultim (faţă de care toate scopurile intermediare, inclusiv cele politice, sunt subordonate) transcende ordinea pur naturală.

Aceasta este doctrina explicită a Conciliului:

> Din însăşi condiţia lor de creatură, toate lucrurile sunt înzestrate cu consistenţa, cu adevărul şi cu bunătatea lor proprie, cu propriile legi şi cu propria organizare, pe care omul trebuie să le respecte, recunoscând metodele specifice ale fiecărei ştiinţe sau arte[19].

Aşadar politica este „laică”. Asta înseamnă că din credinţă nu se poate deduce direct un model politic de societate, de guvern sau de partid. Evanghelia indică valorile din care trebuie să se inspire acţiunea sociopolitică şi conform cărora trebuie construită cetatea omului, însă nu spune prin ce opţiuni, cu ce programe trebuie să se realizeze aceasta. Am spus şi am repetat asta.

Acest concept sănătos de „laicitate” a politicii opreşte ca acea coerenţă cu credinţa şi cu magisteriul, cerută de angajarea sociopolitică a creştinilor, să degenereze în confesionalism sau în clericalism. Adică exclude ca politica să slujească unor scopuri diferite de cel care-i este propriu: binele comunităţii politice. Nici nu este permis să se pună politica în slujba intereselor Bisericii (clericalism) sau să aibă ca finalitate apostolatul şi evanghelizarea (confesionalism).

Credincioşii laici trebuie să fie convinşi că modul cel mai bun de a colabora la unica misiune evanghelizatoare a întregului popor al lui Dumnezeu este acela, propriu lor, de a însufleţi în calitate de creştini realitatea temporală, respectându-i laicitatea şi dobândind o adevărată profesionalitate în diferitele sectoare, deci a desfăşura slujirea lor politică având singurul scop de a realiza binele comun al poporului.

> Îndatoririle şi activităţile pământeşti sunt de competenţa laicilor – reafirmă Conciliul –, deşi nu în mod exclusiv. Aşadar când acţionează, fie individual, fie în colectiv, în calitate de cetăţeni ai lumii, să ia seama nu numai să respecte legile proprii fiecărei discipline, ci şi să caute să-şi însuşească o adevărată competenţă în domeniu [...]. Conştiinţa lor bine formată dinainte este aceea care trebuie să înscrie legea dumnezeiască în viaţa cetăţii pământeşti[20].

---

[19] *Gaudium et spes*, nr. 36: *EV* 1/1431; cf. *Apostolicam actuositatem*, nr. 7.31b: *EV* 1/937-941, 1034.

[20] *Gaudium et spes*, nr. 43: *EV* 1/1455.

Adevăratul sens al „laicităţii"
(*Compendiu*, nr. 571)

571. *Angajarea politică a catolicilor este pusă adesea în relaţie cu „laicitatea", adică distincţia dintre sfera politică şi sfera religioasă.* Această distincţie „este o valoare dobândită şi recunoscută de Biserică şi aparţine patrimoniului de civilizaţie care a fost obţinut"[I]. Totuşi, doctrina morală catolică exclude categoric perspectiva unei laicităţi înţelese ca autonomie faţă de legea morală: „Într-adevăr, «laicitatea» indică, în primul rând, atitudinea celui care respectă adevărurile ce izvorăsc din cunoaşterea naturală a omului care trăieşte în societate, chiar dacă aceste adevăruri sunt, în acelaşi timp, învăţate de o religie specifică, pentru că adevărul este unic"[II]. A căuta cu sinceritate adevărul, a promova şi a apăra prin mijloace licite adevărurile morale privind viaţa socială - dreptatea, libertatea, respectul faţă de viaţă şi alte drepturi ale persoanei - reprezintă un drept şi o obligaţie a tuturor membrilor unei comunităţi sociale şi politice.

Când magisteriul Bisericii intervine în probleme inerente vieţii sociale şi politice, nu contrazice prin aceasta exigenţele unei interpretări corecte a laicităţii, deoarece el „nu vrea să-şi exercite o putere politică, nici să elimine libertatea de opinie a catolicilor asupra acestor chestiuni contingente. Ea doreşte însă, potrivit misiunii sale, să instruiască şi să lumineze conştiinţa creştinilor, mai ales a acelora care se dedică angajării în viaţa politică, pentru ca acţiunea lor să fie mereu în slujba promovării integrale a persoanei şi a binelui comun. Învăţătura socială a Bisericii nu este un amestec în guvernarea efectivă a statelor. Însă ea conţine o datorie morală de coerenţă pentru creştinii laici, interioară conştiinţei lor, care este unică şi unitară"[III].

[I] CONGREGAŢIA PENTRU DOCTRINA CREDINŢEI, *Notă doctrinară cu privire la câteva probleme referitoare la angajarea şi comportamentul catolicilor în viaţa politică* (2002), nr. 6.
[II] *Ibid.*
[III] *Ibid.*

5. Autonomia opţiunilor politice

Un al treilea criteriu al angajării politice trăite de creştin este responsabilitatea autonomă a propriilor opţiuni.

Spus în cuvinte mai simple, credincioşii laici nu se pot considera simpli executori pasivi ai dispoziţiilor ierarhiei în domeniul social:

De la preoţi laicii să aştepte lumină şi forţă spirituală. Dar să nu creadă că păstorii lor sunt întotdeauna atât de competenţi încât să aibă la îndemână soluţii concrete ori de câte ori se iveşte o problemă, oricât de gravă, şi nici că aceasta este misiunea lor: să-şi asume, mai degrabă, ei înşişi răspunderea,

luminaţi de înţelepciunea creştină şi urmând cu atenţie şi respect învăţătura Magisteriului[21].

În concluzie, credincioşii laici trebuie să fie responsabili şi autonomi în opţiunile politice pe care le au.

Ba chiar este mai mult. În afară de asta, ei sunt chemaţi să-i ajute activ pe păstori şi în elaborarea „doctrinei sociale" însăşi, oferindu-le aportul propriei experienţe şi competenţe profesionale: „Să devină capabili – adaugă Conciliul – să colaboreze şi ei la dezvoltarea acesteia, precum şi la aplicarea ei corectă în diferitele situaţii"[22].

Deci, dacă le revine păstorilor misiunea de a lumina conştiinţa şi inteligenţa credincioşilor laici şi de a evalua conformitatea mai mare sau mai mică a fiecărei opţiuni politice cu evanghelia şi cu morala creştină, totuşi credincioşilor laici le rămâne misiunea de a fi „coerenţi" şi curajoşi în opţiuni, asumând în mod deplin toate riscurile şi responsabilităţile:

> Păstorii sunt aceia care trebuie să formuleze clar principiile referitoare la scopul Creaţiei şi la folosirea lumii [...]. Laicii trebuie [...] să colaboreze cu ceilalţi cetăţeni după competenţa specifică şi asumându-şi responsabilitatea proprie[23].

Deci le revine laicilor datoria să evalueze gradualitatea necesară, impusă de circumstanţe.

Benedict al XVI-lea sintetizează astfel profilul credincioşilor laici în politică:

> În calitate de cetăţeni ai statului, ei sunt chemaţi să participe personal la viaţa publică. Deci nu pot renunţa „la acţiunea multiformă, economică, socială, legislativă, administrativă, culturală, care urmăreşte promovarea, organizată şi prin instituţii, a *binelui comun*". Aşadar una dintre datoriile credincioşilor laici constă în a configura într-o manieră dreaptă viaţa socială, respectând autonomia legitimă şi cooperând cu ceilalţi cetăţeni, potrivit competenţelor fiecăruia şi sub propria lor responsabilitate. Chiar dacă expresiile specifice ale carităţii ecleziale nu pot niciodată să se confunde cu activitatea statului, rămâne totuşi adevărat faptul că slujirea carităţii trebuie să însufleţească întreaga existenţă a credincioşilor laici şi, prin urmare, activitatea lor politică, trăită drept *caritate socială*[24].

---

21 *Gaudium et spes*, nr. 43: *EV* 1/1455.

22 *Apostolicam actuositatem*, nr. 31b: *EV* 1/1034.

23 *Apostolicam actuositatem*, nr. 7: *EV* 1/940.

24 Benedict al XVI-lea, *Deus caritas est* (25.12.2005), nr. 29.

Fidelitatea faţă de valori şi gradualitatea ştiinţelor politice
(*Compendiu*, nr. 568, 570)

568. *Credinciosul laic este chemat să discearnă, în situaţiile politice concrete, paşii pe care îi poate realiza în mod realist pentru a pune în practică principiile şi valorile morale proprii vieţii sociale. Aceasta cere o metodă de discernământ* personal şi comunitar, articulat în jurul câtorva puncte cruciale: cunoaşterea situaţiilor analizate cu ajutorul ştiinţelor sociale şi a instrumentelor adecvate; reflecţia sistematică asupra realităţilor, în lumina mesajului permanent al evangheliei şi al învăţăturii sociale a Bisericii; discernământul deciziilor menite să ducă la evoluţia pozitivă a situaţiei prezente. Din profunzimea ascultării şi interpretării realităţii se pot naşte decizii operaţionale concrete şi eficace; cu toate acestea, nu trebuie să li se acorde niciodată o valoare absolută, pentru că nici o problemă nu poate fi soluţionată definitiv: „Credinţa nu a pretins niciodată să blocheze într-o schemă rigidă conţinutul sociopolitic, fiind conştientă că dimensiunea istorică în care omul trăieşte impune apariţia unor situaţii imperfecte şi adesea rapid schimbătoare"[I].

570. *Dacă în domeniile şi situaţiile care fac trimitere la exigenţele etice fundamentale sunt propuse sau luate decizii legislative şi politice contrare valorilor şi principiilor creştine, magisteriul învaţă că „o conştiinţă creştină bine formată nu permite nimănui să favorizeze prin votul său punerea în practică a unui program politic sau a unei singure legi în care conţinutul fundamental al credinţei şi moralei să fie răsturnat de prezentarea unor propuneri alternative sau contrare acestui conţinut"*[II].

În cazul în care nu este posibilă înlăturarea actualizării acestor programe politice sau nu se pot evita sau abroga aceste legi, magisteriul învaţă că un parlamentar, a cărui opoziţie personală absolută în materie este clară şi cunoscută tuturor, poate oferi în mod licit sprijinul său propunerilor menite să *limiteze daunele* cauzate de aceste programe şi de aceste legi şi să diminueze efectele negative în planul culturii şi al moralităţii publice. În această privinţă, este caracteristică situaţia unei legi favorabile avortului[III]. În orice caz, votul său nu poate fi interpretat ca o adeziune la legea nedreaptă, ci doar ca o contribuţie pentru a reduce consecinţele negative ale unei măsuri legislative a cărei întreagă responsabilitate este purtată de cei care au introdus-o.

În faţa multiplelor situaţii în care sunt în joc exigenţe morale fundamentale şi indispensabile, trebuie ţinut cont de faptul că mărturia creştină trebuie privită ca o obligaţie inderogabilă şi care poate merge până la sacrificiul vieţii, la martiriu, în numele carităţii şi al demnităţii umane. Istoria de douăzeci de secole, mai ales cea a secolului al XX-lea, este bogată în martiri ai adevărului creştin, mărturisitori ai credinţei, ai speranţei şi ai carităţii evanghelice. Martiriul este mărturia conformării personale cu Isus răstignit, care se exprimă până la forma

supremă ce constă în a-şi vărsa sângele, după învăţătura evanghelică: „Dacă bobul de grâu, care cade în pământ... moare, aduce mult rod" (*In* 12,24).

[I] CONGREGAŢIA PENTRU DOCTRINA CREDINŢEI, *Notă doctrinară cu privire la câteva probleme*, cit. nr. 7.
[II] *Ibid.*, nr. 4.
[III] Cf. IOAN PAUL AL II-LEA, *Evangelium vitae* (1995), nr. 73.

6. Spiritualitate şi profesionalitate

Din consideraţiile care preced apare clar că adevărata *conditio sine qua non* pentru a fi posibil „a face politică fiind creştini" este să existe creştini autentici!

A găsi acest lucru poate să pară o banalitate, dar nu este aşa. Am văzut cât de exigent este a face politică fiind creştini: în timp ce, pe de o parte, credinţa le impune creştinilor să nu rămână pasivi sau absenţi, ci să intre activ în viaţa socială şi politică, pe de altă parte, le lasă lor toată truda şi responsabilitatea căutării, riscul opţiunii; adică credinţa nu ia locul competenţei profesionale, pe care, în schimb, fiecare va trebui să şi-o procure studiind şi acţionând (ca toţi ceilalţi cetăţeni), pentru a face apoi în cunoştinţă de cauză necesarele medieri cerute de practica politică.

Deci orice opţiune politică a creştinului va trebui să fie mereu rod al unei fidelităţi duble: al fidelităţii faţă de valorile creştine inspiratoare şi al fidelităţii faţă de regulile proprii ale artei politice, reguli „laice", care nu se pot lua direct din revelaţia supranaturală, dar care aparţin ordinii raţiunii şi deci trebuie studiate, experimentate şi verificate din punct de vedere ştiinţific.

Aşadar nu e suficient a fi buni creştini pentru a fi buni politicieni. Pentru a fi în acelaşi timp buni creştini şi buni politicieni, trebuie să fie „oameni ai sintezei", capabili adică să conjuge în ei „coerenţa" cu credinţa şi respectarea „laicităţii" şi a profesionalităţii politicii.

Pericolul cel mai grav în care se pot afla creştinii este cel al dihotomiei între contemplaţie şi acţiune, căzând în greşeala de a considera spiritualitatea şi profesionalitatea ca aparţinând de două planuri care sunt nu numai „distante" între ele (şi acest lucru este corect), ci şi „separate" (şi acest lucru este greşit).

> Sunt departe de adevăr – mai spune Conciliul – aceia care [...] consideră că [...] îşi pot neglija îndatoririle pământeşti, nedându-şi seama că însăşi credinţa îi obligă mai mult să le împlinească, după chemarea cu care a fost chemat fiecare. Dar nu mai puţin se înşală aceia care, dimpotrivă, socotesc că se pot cufunda total în activităţile pământeşti ca şi cum ele ar fi cu totul străine de viaţa religioasă – aceasta limitându-se pentru ei numai la acte de cult şi la anumite îndatoriri morale. Această separare care există la mulţi oameni între

credinţa pe care o mărturisesc şi viaţa de toate zilele trebuie socotită printre erorile cele mai grave ale vremurilor noastre[25].

Spiritualitatea creştinului în politică
(*Compendiu*, nr. 545 şi urm.)

545. *Credincioşii laici sunt chemaţi să cultive o autentică spiritualitate laică, prin care ei să fie renăscuţi ca bărbaţi şi femei noi, cufundaţi în misterul lui Dumnezeu şi inseraţi în societate, sfinţi şi, în acelaşi timp, sfinţitori.* O astfel de spiritualitate construieşte lumea conform Duhului lui Isus: ea îl face pe om capabil să privească dincolo de istorie, fără a se îndepărta de ea; să cultive o iubire pasionată pentru Dumnezeu, fără a-şi îndepărta privirea de la fraţi, ci să-i vadă aşa cum îi vede Domnul, şi să-i iubească aşa cum îi iubeşte el. Este o spiritualitate care e străină atât unui *spiritualism intim* exagerat, cât şi unui *activism social* şi care ştie să se exprime într-o sinteză vitală, capabilă să confere unitate, sens şi experienţă existenţei atât de contradictorii şi atât de fragmentate din nenumărate motive. Însufleţiţi de această spiritualitate, credincioşii laici sunt capabili ca, „îndeplinindu-şi menirea proprie, călăuziţi de spiritul evangheliei, să contribuie dinăuntru, ca o plămadă, la sfinţirea lumii şi să-l arate astfel celorlalţi pe Cristos, mai ales prin mărturia vieţii lor, prin iradierea credinţei, speranţei şi iubirii lor"[I].

546. *Credincioşii laici trebuie să-şi fortifice viaţa spirituală şi morală făcând să se maturizeze competenţele cerute pentru îndeplinirea obligaţiilor lor sociale.* Aprofundarea motivaţiilor interioare şi dobândirea unui stil corespunzător angajării în domeniul social şi politic sunt rodul unui proces de formare dinamic şi permanent, vizând, înainte de toate, să realizeze o armonie între viaţă, în complexitatea sa, şi credinţă. În experienţa celui credincios, de fapt, „nu pot fi împreună două vieţi paralele: pe de o parte, viaţa aşa-numită „spirituală", cu valorile şi exigenţele sale; iar pe de altă parte, viaţa aşa-numită „seculară", adică viaţa de familie, de muncă, de raporturi sociale, de angajare politică şi de cultură"[II]. *Sinteza dintre credinţă şi viaţă cere un drum care să fie structurat cu înţelepciune din elementele caracteristice ale creştinismului practic*: raportarea la cuvântul lui Dumnezeu; celebrarea liturgică a misterului creştin; rugăciunea personală; experienţa eclezială autentică, îmbogăţită de serviciul special formativ al unor duhovnici înţelepţi; practicarea virtuţilor sociale şi efortul susţinut de formare culturală şi profesională.

[I] *Lumen gentium*, nr. 31.
[II] Ioan Paul al II-lea, *Christifideles laici* (1989), nr. 59.

Ei bine, astfel de creştini, „oameni ai sintezei", nu se găsesc deja gata făcuţi. Trebuie formaţi.

---

[25] *Gaudium et spes*, nr. 43: *EV* 1/1454.

Unul dintre motivele principale ale crizei politice de astăzi nu este oare lipsa unei noi clase conducătoare pregătite, în măsură s-o schimbe pe cea veche care a cedat pasul?

Reformele instituționale mai curajoase şi înțelepte nu vor fi suficiente niciodată, singure, să umple absența de oameni pregătiți. Numai politicieni noi, cinstiți, motivați în mod ideal şi formați din punct de vedere profesional, vor putea să fie artizanii unei noi societăți. Adică e nevoie de oameni care să trăiască politica înțeleasă ca „vocație", şi nu ca o meserie oarecare. Una dintre cele mai mari nenorociri este puterea gestionată ca *manager* al politicii, adică de cel care alege să facă politică în felul în care ar alege s-o facă pe notarul sau pe arhitectul.

Deci este momentul de a aborda cu curaj şi luciditate problema formării pentru angajarea socială şi politică. Efortul care a fost făcut în ultimii ani în această direcție cu *Şcolile de formare pentru angajarea sociopolitică* trebuie încurajat. Poate că este oportun a revedea şi a gândi mai bine această inițiativă, pentru a înțelege mai bine ce anume n-a funcționat şi de ce. Angajarea de a pregăti conştiințe şi inteligențe în slujba politică nu poate avea alte frontiere decât cele ale binelui comun al tuturor.

De fapt, dacă este adevărat că „stilul creştin" de a face politică este foarte exigent şi că, pentru a fi genuin, trebuie să răspundă la câteva cerințe şi la criterii foarte precise, nu se vede însă pentru ce el nu trebuie să fie propus tuturor oamenilor de bunăvoință. De fapt, nu numai creştinii, ci toți sunt obligați să aibă puternic „simțul statului"; să dea precedență binelui comun şi intereselor generale, fără a privi la sacrificii, fără a tolera interese personale sau corporative; să nu se comporte după o „rațiune de stat" inacceptabilă, care duce la situații în care conştiința şi valorile morale să fie mai puțin importante decât obținerea de scopuri utilitariste şi imediate; să realizeze colaborarea şi pacea între popoare; să aibă o atenție preferențială față de cei care sunt mai puțin favorizați şi mai marginalizați.

Spunând acestea, este nevoie însă ca credincioşii laici angajați în politică să fie formați să alimenteze încontinuu şi să susțină slujirea lor cu o viață interioară autentică. Adică trebuie să fie conştienți că acțiunea politică pentru creştin nu este o activitate oarecare şi că există o diferență profundă – aşa cum repeta slujitorul lui Dumnezeu Giuseppe Lazzati – între a fi un „activist", adică un politician complet absorbit de o muncă ce nu-l lasă să respire, şi un „om de acțiune", adică un politician care lucrează fără să se cruțe, dar garantând parametrii esențiali ai contemplației şi ai vieții spirituale; ştiind bine că timpul rezervat rugăciunii nu numai că nu este luat din activitatea politică, ci o potențează, dacă este adevărat ceea ce afirmă sfântul Ioan Gură de Aur, că „omul care se roagă are mâinile pe timona istoriei"[26].

---

[26] Citat în G. LAZZATI, *La preghiera del cristiano*, AVE, Roma 1986, 129 (cf. şi 22 ş.u.).

15. CUM FACE BISERICA POLITICĂ

Datoria unei prezențe eficiente în viața socială și politică nu se referă numai la credincioșii laici. Sinodul din anul 1971 a scos în evidență că și

> preoții, împreună cu toată Biserica, sunt obligați să aleagă, în măsura cea mai mare a forțelor lor, o bine determinată linie de acțiune atunci când e vorba de a apăra drepturile fundamentale ale omului, de a promova integral dezvoltarea persoanelor, de a favoriza cauza păcii și a dreptății cu mijloace – bineînțeles – care să fie mereu în acord cu evanghelia. Toate acestea au valoare nu numai în cadrul individual, ci și social; prin urmare, preoții să-i ajute pe laici în efortul de a forma corect conștiința lor[1].

Adică Biserica însăși, ca instituție, nu poate să rămână neutră în fața problemelor grave ale societății; ci este obligată – prin vocație înnăscută – să ia o poziție clară de fiecare dată când cer asta dreptatea și caritatea, pentru a indica în Cristos sensul ultim și complet al evenimentelor umane, pentru a condamna fără jumătăți de măsură violențele și samavolniciile, pentru a încuraja opțiunile cele mai îndrăznețe în favoarea omului, a demnității și libertății sale. Deci trebuie să se vorbească propriu-zis de necesitatea unei pastorații sociale curajoase a Bisericii.

Biserica face „pastorație socială"
(*Compendiu*, nr. 539)

539. *În Biserica locală, primul responsabil pentru pastorația evanghelizării domeniului social este episcopul.* El este ajutat de preoți, de persoane consacrate și de credincioșii laici. În cadrul unei raportări speciale la realitățile locale, episcopul este responsabil pentru transmiterea și răspândirea doctrinei sociale, lucru pe care trebuie să-l realizeze cu ajutorul instituțiilor corespunzătoare.

Acțiunea pastorală a episcopului trebuie să-și găsească realizarea în slujirea preoților care participă la misiunea de învățare, de sfințire și de conducere a comunității creștine. Folosindu-se de programe utile de formare, preotul trebuie să facă posibilă cunoașterea doctrinei sociale și să promoveze în membrii comunității sale conștiința dreptului și a datoriei de a fi subiecți activi ai acestei doctrine. Prin celebrările sacramentale, în mod deosebit ale Euharistiei și ale Reconcilierii, preotul îi ajută pe credincioși să trăiască

---

[1] SINODUL 1971, *Preoția ministerială și dreptatea în lume*, II, 2b: *EV* 4/1194.

angajarea socială ca rod al misterului salvific. El trebuie să însuflețească acțiunea pastorală în domeniul social, acordând atenție deosebită formării și însoțirii spirituale a credincioșilor angajați în viața socială și politică. Preotul care asigură slujirea pastorală în diverse asociații ecleziale, în mod special în cele cu apostolat social, are datoria de a favoriza creșterea lor prin necesara însușire a doctrinei sociale.

1. „Opțiunea religioasă"

Această misiune a Bisericii instituționale (și a preoților) are deci un specific pastoral propriu, care o deosebește de misiunea proprie pe care o au credincioșii laici de „a căuta împărăția lui Dumnezeu ocupându-se de cele vremelnice (deci și de politică) și orânduindu-le după voința lui Dumnezeu [...], să contribuie dinăuntru, ca o plămadă"[2].

Caracteristica specifică a prezenței și a acțiunii sociopolitice a Bisericii instituție și a preoților se află deci, mai ales, în natura pastorală (etică și religioasă) a intervenției lor. Nu trebuie uitat că „misiunea pe care Cristos a încredințat-o Bisericii sale nu este de ordin politic, economic sau social: scopul pe care i l-a fixat este de ordin religios"[3].

Asta înseamnă că, tocmai pentru a rămâne fidelă naturii esențialmente religioase a misiunii sale, Biserica instituție (deci inclusiv preoții) se autoexclude de la intervenția directă în practica politică (cea cu minusculă). Cum ar putea să devină „părtinitori" cei care, în virtutea unei chemări specifice, sunt învestiți cu funcția de a mărturisi Absolutul, au primit misiunea universală de a fi „semn și instrument al unirii intime cu Dumnezeu și al unității întregului neam omenesc"[4]?

Totuși, „autoexcluderea" oamenilor Bisericii din lupta politică directă nu înseamnă deloc o renunțare, o detașare; dimpotrivă, este condiția necesară tocmai pentru a face mai mult. În lupta pentru dreptate, un preot sau un călugăr care evanghelizează este mult mai revoluționar decât un preot sau un călugăr care trage cu arma. În lupta împotriva criminalității organizate, este mult mai important un preot sau un călugăr care, evanghelizând, convertește conștiințele, mentalitatea și obiceiurile decât un preot sau un călugăr care militează într-un partid antimafia.

Iată de ce și *Catehismul Bisericii Catolice* reafirmă: „Nu le revine păstorilor Bisericii să intervină direct în acțiunea politică și în organizarea vieții sociale. Această misiune face parte din vocația credincioșilor laici, care acționează din proprie inițiativă împreună cu concetățenii lor"[5].

[2] *Lumen gentium*, nr. 31: *EV* 1/363.
[3] *Gaudium et spes*, nr. 42: *EV* 1/1450.
[4] *Lumen gentium*, nr. 1: *EV* 1/284.
[5] *Catehismul Bisericii Catolice*, nr. 2442.

Contribuția specifică a Bisericii
(*Compendiu*, nr. 68, 82)

68. *Biserica nu-și asumă responsabilitatea pentru orice aspect al vieții în societate, ci se pronunță cu propria-i competență, care constă în proclamarea lui Cristos, Răscumpărătorul*: „Misiunea pe care Cristos a încredințat-o Bisericii sale nu este de ordin politic, economic sau social: scopul pe care i l-a fixat este de ordin religios. Dar tocmai din această misiune religioasă decurg îndatoriri, lumini și puteri care pot sluji la constituirea și întărirea comunității oamenilor după legea divină"[I]. Aceasta înseamnă că Biserica, cu doctrina ei socială, nu se pronunță în probleme tehnice și nici nu prezintă sau nu propune sisteme sau modele de organizare socială: aceasta nu ține de misiunea încredințată ei de Cristos. *Competența Bisericii provine din evanghelie*: din mesajul de eliberare a omului, vestit și mărturisit de Fiul lui Dumnezeu făcut om.

82. *Scopul doctrinei sociale este de ordin religios și moral. Religios*, pentru că misiunea evanghelizatoare și mântuitoare a Bisericii cuprinde omul „în adevărul deplin al existenței sale, al ființei sale personale și, totodată, comunitare și sociale"[II]. *Moral*, pentru că Biserica are în vedere un „umanism plenar"[III], aceasta însemnând „eliberarea de tot ceea ce oprimă omul"[IV] și „dezvoltarea întregului om și a întregii omeniri"[V]. Doctrina socială trasează căile pe care trebuie mers spre o societate reconciliată și armonizată în dreptate și iubire, care anticipă în istorie, ca început și prefigurare, „ceruri noi și... un pământ nou în care va locui dreptatea" (*2Pt* 3,13).

[I] *Gaudium et spes*, nr. 42.
[II] IOAN PAUL AL II-LEA, *Redemptor hominis* (1979), nr. 14.
[III] PAUL AL VI-LEA, *Populorum progressio* (1967), nr. 42.
[IV] PAUL AL VI-LEA, *Evangelii nuntiandi* (1975), nr. 9.
[V] PAUL AL VI-LEA, *Populorum progressio* (1967), nr. 42.

Or, această autoexcludere a Bisericii instituționale din „politică" scrisă cu minusculă stă în mod obișnuit sub numele de „opțiune religioasă". Asta nu înseamnă deloc indiferență sau dezinteres al Bisericii față de confruntarea politică, față de problemele economice, față de programele de guvern, față de bătăliile în favoarea dreptății. Dimpotrivă, „opțiunea religioasă", în coerență cu natura proprie a misiunii sale universale de mântuire, impune Bisericii să fie prezentă în toate domeniile activității umane, inclusiv în politică, dar cu contribuția sa specifică ce este de natură etică și religioasă. Așadar „opțiunea politică" impune Bisericii să nu fie absentă, ci chiar să fie foarte prezentă în viața socială, cu scopul de a îndeplini în ea o dublă funcție pastorală proprie.

Prima este cea de a acționa drept *conştiinţă critică* a societății. De fapt, revelația creştină este ca o oglindă. Nu că în ea se găseşte indicația concretă a drumului sau a opțiunilor care trebuie făcute; ci în sensul că această coerență cu valorile evanghelice devine element de verificare a bunătății chiar şi a unui program politic sau a opțiunilor sale, chiar respectând laicitatea lor. De fapt, pe de o parte, confruntarea cu evanghelia ajută la demascarea echivocului de opțiuni dezumanizante, care uneori sunt prezentate, în schimb, chiar drept „cuceriri de civilizație"; pe de altă parte, permite de a percepe chiar şi în viziuni greşite despre viață (ca în cazul vechilor ideologii) prezența eventualelor elemente de adevăr conforme cu binele sau care pot fi reduse la bine.

Alături de această primă funcție de discernământ şi de critică, Biserica este chemată să îndeplinească în societate şi o altă funcție pastorală de *natură profetică*. De fapt, lumina pe care revelația o trimite asupra evenimentelor umane – fie dezvăluind direcția şi sensul ultim al istoriei, fie oferind răspunsul la întrebările care chinuiesc mai mult existența umană – foloseşte nu numai, în sens negativ, să denunțe ceea ce este împotriva lui Dumnezeu şi împotriva omului, ci şi, în sens pozitiv, să sugereze opțiuni inovatoare şi curajoase, pentru a schimba şi situațiile structurale de nedreptate şi de asuprire şi pentru a-l elibera pe cel care încă este sclav al lor.

Iată aşadar în ce mod „face politică" Biserica. Desigur, nu coborând pe terenul de luptă pentru putere, ci vestind mântuirea lui Cristos, luminând soluționarea problemelor omului cu lumina cuvântului lui Dumnezeu, formând oameni noi, capabili să orienteze opțiuni şi programe politice conform valorilor unui umanism integral, deschis către Dumnezeu.

Deci, în timp ce, în conformitate cu „opțiunea sa religioasă", Biserica se abține în mod voit să facă „politică" scrisă cu minusculă, în acelaşi timp, ea nu poate renunța să facă „Politică" scrisă cu majusculă. De fapt, ce altceva este a vesti evanghelia dacă nu a face „Politică" în sensul cel mai nobil şi înalt al termenului? Promovarea umană nu este oare parte integrantă a misiunii evanghelizatoare?

Benedict al XVI-lea clarifică:

> Biserica nu poate şi nici nu trebuie să ia în mână bătălia politică pentru a construi o societate cât mai dreaptă posibil. Nu poate şi nici nu trebuie să înlocuiască statul. Dar nu poate şi nici nu trebuie să rămână deoparte în lupta pentru dreptate. Trebuie să intre în această luptă pe calea argumentării raționale şi trebuie să trezească acele forțe spirituale fără de care dreptatea, care implică şi renunțări, nu se poate afirma şi nici nu se poate dezvolta. Societatea dreaptă nu poate să fie opera Bisericii, ci trebuie să fie realizată prin politică. Cu toate acestea, Biserica se implică în mod profund în favoarea dreptății, lucrând pentru deschiderea inteligenței şi a voinței la exigențele binelui[6].

---

[6] BENEDICT AL XVI-LEA, *Deus caritas est* (25.12.2005), nr. 28.

2. Preotul şi politica

Pe baza acestei doctrine, deja Sinodul din anul 1971 clarificase că raportul preotului cu politica trebuie judecat conform aceloraşi criterii care se aplică prezenţei Bisericii instituţionale în societate. Ioan Paul al II-lea a specificat ulterior această indicaţie a Sinodului, reluând tema în cateheza de miercuri, 28 iulie 1993[7].

Papa, confirmând şi însuşindu-şi concluzia Părinţilor sinodali, reafirmă „necesitatea pentru preot de a se abţine de la orice angajare de militant în politică". Şi explică de ce autoexcluderea, cerută pentru Biserica instituţie, trebuie să fie valabilă şi pentru preoţi; motivul este că ei sunt chemaţi să desfăşoare în comunitatea eclezială una şi aceeaşi funcţie oficială, în virtutea chemării lor specifice.

De fapt,

> pot exista cazuri excepţionale de persoane, grupuri şi situaţii – explică Ioan Paul al II-lea – în care poate să apară oportună sau chiar necesară desfăşurarea unei funcţii de ajutor sau de suplinire în raport cu instituţiile carente şi dezorientate, pentru a susţine cauza dreptăţii şi a păcii. Înseşi instituţiile ecleziastice, chiar de la vârf, au desfăşurat în istorie această funcţie, cu toate avantajele, dar şi cu toate obligaţiile care derivă din ea[8].

Totuşi, în acest caz, preotul nu va trebui să decidă de capul său, ci va trebui să obţină *missio* pentru a îndeplini această „suplinire"; el – continuă papa – va trebui să acţioneze „cu consimţământul episcopului, după ce a consultat Consiliul prezbiteral şi – dacă este necesar – Conferinţa episcopală"[9].

Ioan Paul al II-lea trece apoi la stabilirea unei diferenţe clare între comportamentul public al preotului şi sfera sa privată.

Cât priveşte sfera privată – spune el –, este clar că orice preot „păstrează, desigur, dreptul de a avea o opinie politică personală şi de a exercita conform conştiinţei dreptul său de a vota". În schimb, cât priveşte atitudinea publică, „trebuie adăugat că dreptul preotului de a manifesta propriile opţiuni personale este limitat de exigenţele slujirii sale sacerdotale"; mai mult, el

> poate uneori să fie obligat să se abţină de la exercitarea propriului drept pentru a putea fi semn valabil de unitate şi deci a vesti evanghelia în plinătatea ei. Şi mai mult va trebui să evite să prezinte propria opţiune ca singura legitimă şi [...] de a-şi face duşmani cu luări de poziţie în domeniul politic, care să-i

---

[7] Ioan Paul al II-lea, „Il prete e la società civile": *L'Osservatore Romano* (29 iulie 1993).
[8] Ioan Paul al II-lea, „Il prete e la società civile".
[9] Sinodul 1971, *Il sacerdozio ministeriale*: *EV* 4/1197.

alieneze încrederea şi să provoace îndepărtarea credincioşilor încredinţaţi misiunii sale pastorale[10].

Acest lucru este cerut, încă o dată, de chemarea pe care preotul a primit-o în mod liber de a fi martor al Absolutului şi de a participa în mod oficial la misiunea universală a Bisericii. Un preot „părtinitor" ar fi o contradicţie în termeni, nu mai puţin ca o Biserică „părtinitoare".

Pentru acelaşi motiv, deoarece nici o agregare politică nu se poate identifica vreodată cu adevărul evangheliei, trebuie respinsă orice formă de „colateralism" între preot (Biserică instituţională) şi un eventual partid de inspiraţie creştină. Atenţia pastorală a Bisericii şi a preoţilor va trebui, în schimb, să se îndrepte spre toate partidele, fără deosebire:

> Chiar şi atunci când cetăţeni de credinţă creştină ar constitui în mod lăudabil partide inspirate în mod expres din evanghelie, [preotul] nu va înceta să se angajeze pentru a face în aşa fel încât lumina lui Cristos să lumineze şi celelalte partide şi grupuri sociale[11].

Astfel, ajungem la punctul cel mai delicat şi mai dificil de determinat: echilibrul între obligaţia Bisericii şi a preotului de a acţiona mereu în conformitate cu propria „opţiune religioasă" şi datoria de a se angaja într-o „suplinire politică" în cazuri de urgenţă, care trec dincolo de „pastoraţia socială" normală.

3. „Suplinirea politică"

Conform învăţăturii lui Ioan Paul al II-lea (care propune din nou cu fidelitate învăţătura Sinodului din anul 1971), „suplinirea politică" a Bisericii poate să fie nu numai oportună, ci uneori şi necesară. Însă cu două condiţii precise: prima, să se afle în faţa unor cazuri de urgenţă excepţionale, ca atunci când instituţiile publice sunt absente, carente sau dezorientate, cu pericolul grav al dreptăţii, al păcii sau al drepturilor umane; a doua condiţie este ca „suplinirea" desfăşurată de Biserică să fie tranzitorie şi limitată în timp; imediat ce se restabileşte normalitatea – specifică papa –, Biserica (şi acelaşi lucru este valabil, desigur, pentru preoţi) să revină pentru a se dedica în întregime „misiunii care este propriu-zis a ei: să vestească evanghelia, limitându-se să ofere propria colaborare în tot ceea ce duce la binele comun, fără a râvni şi fără a accepta să asume funcţii de ordin politic"[12].

Pe bună dreptate, papa nu-şi ascunde că, alături de avantaje, fiecare acţiune de suplinire din partea Bisericii comportă şi obligaţii grele.

---

[10] Ioan Paul al II-lea, „Il prete e la società civile".
[11] Ioan Paul al II-lea, „Il prete e la società civile".
[12] Ioan Paul al II-lea, „Il prete e la società civile".

De aceea, poate fi instructiv – ca exemplu – să vedem adevărul acestui avertisment al papei în două cazuri clasice de „suplinire", aşa cum au fost cele realizate de Biserica italiană în faţa urgenţei „pericolului comunist" şi al criminalităţii mafiote.

Problema „pericolului comunist" a izbucnit în Italia imediat după Al Doilea Război Mondial. Biserica rămăsese în ţară forţa morală cea mai mare care a supravieţuit fascismului. Conştientă că este pentru cea mai mare parte dintre italieni un punct de referinţă sigur, ea nu a ezitat să se angajeze într-o acţiune de „suplinire politică". De fapt, era necesar, în interiorul unei naţiuni înfrânte şi dezorientate, să se umple carenţele grave ale unei generaţii de italieni lipsiţi de experienţă democratică, după douăzeci de ani de dictatură, şi totuşi chemaţi să facă opţiuni decisive pentru viitorul ţării. Toate acestea, într-un context internaţional ostil şi cu perspectiva sumbră de a sfârşi, asemenea Iugoslaviei, în orbita comunismului stalinist. Într-adevăr, nu trebuie uitat că în Italia exista pe atunci Partidul Comunist cel mai puternic din Occident, legat cu fir dublu de Uniunea Sovietică.

În faţa acestei urgenţe, Biserica le-a impus tuturor catolicilor obligaţia gravă de a vota uniţi pentru partidul de inspiraţie creştină, Democraţia Creştină. Astfel s-a născut „blocul catolic defensiv", susţinut în mod deschis de Pius al XII-lea, de episcopi şi de cler şi garantat de „colateralismul" Acţiunii Catolice şi de celelalte mişcări catolice. Astăzi, la şaizeci de ani distanţă, trebuie să admitem că acea acţiune rapidă de „suplinire politică" făcută de Biserică a folosit, de fapt, să asigure libertatea şi democraţia în Italia.

Totuşi, dacă a fost inestimabil avantajul, nu se poate nega că au fost foarte grave şi grele obligaţiile şi costurile morale ale acestei „supliniri". Pe de o parte, Biserica a plătit un preţ pastoral foarte mare: a fost identificată cu o parte politică determinată şi acest lucru a condiţionat în mod însemnat opera sa de evanghelizare faţă de întreaga comunitate naţională. Pe de altă parte, Partidul Democraţia Creştină, datorită faptului că se putea baza pe „colateralismul" garantat de cler şi de lumea catolică, nu s-a mai preocupat prea mult să merite votul şi consensul politic cu moralitatea oglindită a oamenilor şi cu propunerea de reforme curajoase.

Însă cea mai mare eroare a fost că a prelungit „suplinirea" mult dincolo de sfârşitul urgenţei. În zadar veniseră din lumea catolică semnale clare şi precise care anunţau că timpul „suplinirii" expirase. Nu s-a voit să se ia act de faptul că, încă din anii '70, situaţia istorică era profund schimbată şi că înseşi rezultatele doctrinare şi pastorale ale Conciliului sugerau să se pună capăt cât mai repede unei situaţii care devenise de acum ambiguă şi compromiţătoare.

Primul semnal important a venit de la ACLI, care, la Congresul din Torino (1969), au declarat depăşit „colateralismul" cu Democraţia Creştină. Apoi, în anul 1972, a fost rândul Acţiunii Catolice, care, inspirată de Paul al VI-lea şi condusă de Vittorio Bachelet, a făcut propria „opţiune religioasă", justificând distanţarea de Democraţia Creştină şi de politică cu vocaţia specială a membrilor asociaţiei, care – aşa cum clarificase Conciliul – sunt chemaţi să colaboreze mai strâns cu funcţia specifică a ierarhiei[13].

> Ne-am angajat – a explicat în vremea aceea preşedintele Acţiunii Catolice, Vittorio Bachelet – într-un efort necesar de clarificare, în faţa tentaţiilor repetate de confuzie între îndatoririle religioase şi îndatoririle civile, nu pentru a ne retrage din realitatea şi din trudele şi din speranţele oamenilor, ci, mai degrabă, pentru a contribui la creşterea vieţii de credinţă, participând la misiunea globală a Bisericii în autenticitatea vestirii evanghelice[14].

În anul 1976, prima mare întâlnire a Bisericii italiene despre *Evanghelizarea şi promovarea umană* a afirmat din nou necesitatea de a pune capăt cât mai repede „colateralismului" Bisericii şi al lumii catolice cu partidul de inspiraţie creştină:

> Cât priveşte raporturile dintre lumea catolică şi Democraţia Creştină – se citeşte în raportul conclusiv –, în primul rând, sfârşitul colateralismului dintre Biserică şi partidul politic este obţinut deja nu numai pe plan teoretic, ci poate să dea spaţiu nou prezenţei Bisericii în Italia şi pe terenul faptelor [...]. În al doilea rând, se cere Democraţiei Creştine o reînnoire reală care să nu se limiteze la declaraţii de intenţii. Nu e vorba de a propune din nou un model de reunire politică după tipul celei din anul 1948, anacronic într-o ţară care s-a schimbat aşa de mult[15].

Din păcate, aceste voci şi altele au căzut în gol. „Suplinirea" s-a întins cu trudă până la căderea Zidului Berlinului sau, mai exact, până la alegerile politice din 5 aprilie 1992, care au marcat începutul sfârşitului dezastruos al Democraţiei Creştine, dărâmată de *Tangentopoli* (cu termenii *Mâini curate* a fost desemnată de media o investigaţie judiciară făcută la nivel naţional în Italia în timpul anilor '90. Din investigaţii a rezultat o

---

[13] Conciliul a evidenţiat natura „ministerială" a Acţiunii Catolice, alăturându-i misiunea de cea a preoţilor, a diaconilor şi a cateheţilor: „Pentru *plantatio Ecclesiae* şi pentru creşterea comunităţii creştine sunt necesare diferite slujiri care, trezite de chemarea divină în însăşi comunitatea credincioşilor, trebuie favorizate şi cultivate de toţi cu grijă: între acestea se numără funcţia de preot, de diacon, de catehet şi Acţiunea Catolică" (*Ad gentes*, nr. 15: *EV* 1/1134).

[14] „La „scelta religiosa" dell'Azione Cattolica Italiana": *La Civiltà Cattolica* (IV/1973) 105.

[15] B. SORGE, „Una Chiesa in ricerca, in servizio, in crescita", în *Evangelizzazione e Promozione Umana. Atti del Convegno ecclesiale (Roma 30 ottobre – 4 novembre 1976)*, AVE, Roma 1977, 333 ş.u.

răspândire tulburătoare a corupției, a abuzului de putere și a finanțării ilicite a partidelor la nivelurile cele mai înalte din lumea politică și financiară italiană numită *Tangentopoli*).

După ce *referendumul* din 18 aprilie 1993 a îndreptat Italia spre bipolarism, secretarul Mino Martinazzoli a încercat în mod inutil să reînnoiască vechiul partid demo-creștin, convocând o Adunare Constituantă a lumii catolice (Roma, EUR, iulie 1993). „Noul" Partid Popular Italian, născut fără o adevărată schimbare a vechii clase politice (iulie 1994), a avut viață scurtă și agitată, care a culminat în scindarea lui (1995). În fața tentativei de a muta partidul spre dreapta, punându-l în fața faptului împlinit, cele două suflete ale vechii Democrații Creștine se despărțeau, ajungând unul în polul de centru-dreapta, inspirat din conservatorismul neoliberal, celălalt în polul de centru-stânga, de inspirație progresistă.

Naufragiată în felul acesta unitatea politică a catolicilor, Bisericii nu i-a rămas până la urmă decât să ia act de acest lucru. Ioan Paul al II-lea, cu discursul său la a III-a Întâlnire eclezială din Palermo (23 noiembrie 1995), declara în mod oficial încheiată perioada „suplinirii", care, de fapt, se terminase de peste douăzeci de ani. Astfel, „opțiunea religioasă" făcută de Acțiunea Catolică în anul 1972 s-a extins astăzi în mod autoritar la toată comunitatea eclezială italiană:

> Biserica – spune papa – nu trebuie și nu intenționează să se implice cu vreo opțiune de formațiune politică sau de partid, după cum, de altfel, nu exprimă preferințe pentru o soluție sau alta instituțională sau constituțională, care să respecte democrația autentică[16].

Astăzi, Biserica italiană, dezlegată, în sfârșit, de orice legătură de „suplinire politică", poate să vorbească cu mai mare libertate și credibilitate tuturor, catolici sau necatolici, pentru a denunța răul și pentru a aproba binele, de oricine ar fi făcute. În același timp, cine vrea să se prezinte în politică în numele idealurilor creștine știe că nu mai poate conta pe protecția nimănui, ci va trebui să-și merite consensul cetățenilor cu onestitatea vieții și cu seriozitatea competenței sale profesionale.

4. Cazul preoților „antimafia"

Aceeași repeziciune cu care Biserica s-a angajat în fața urgenței pericolului comunist nu a avut loc, din păcate, în cazul „urgenței mafia".

Timp de decenii Biserica a tăcut. Faptul că nici comunitatea națională nu și-a dat seama, pentru mult timp, de gravitatea fenomenului mafiot și

---

[16] Ioan Paul al II-lea, *Discurs adresat participanților la Întâlnire* (23 noiembrie 1995), nr. 10: *L'Osservatore Romano* (24 noiembrie 1995); *Il Regno-documenti* 40 (21/1995) 671.

l-a subevaluat nu este suficient pentru a-i scuza pe oamenii Bisericii de lipsa de „profeție" de care au dat dovadă în fața unei plăgi umane atât de inumane şi anticreştine.

Primele schimbări semnificative în atitudinea Bisericii față de mafie se înregistrează abia în anii '70, când, în fața creşterii impresionante a criminalității organizate şi în fața ascunderii statului, Biserica ia poziție, în sfârşit[17].

Dincolo de omiliile puternice cu ocazia funeraliilor victimelor şi dincolo de condamnările energice rostite de episcopi în ultimii ani, inițiativa cea mai răsunătoare de „suplinire politică" în fața îndârjirii fenomenului mafiot în absența statului a fost, desigur, aceea a aşa-numiților (în mod impropriu) „preoți antimafia". Un mic număr de preoți, intervenind de la pupitre şi în *mass-media*, au trezit conştiințele. Au coborât în piață, au vorbit în şcoli şi în teatre, au animat periferiile extreme şi cartierele cu mare densitate mafiotă. Au luminat inteligențele cu conferințe şi dezbateri, au instituit şcoli de formare pentru angajarea socială şi politică. Amenințați de mafie, au fost constrânşi să trăiască blindați şi escortați. Unii au ales (în mod necuvenit) să facă politică, legându-se în mod deschis de *leader* sau de mişcări antimafia.

Nu este îndoială că această suplinire curajoasă a câtorva preoți a contribuit mult la schimbarea situației. Din păcate, în pofida efortului lor, ar mai fi fost nevoie de sângele atâtor slujitori eroici ai statului, înainte ca societatea civilă să se răzvrătească şi statul să devină într-adevăr prezent. Însă astăzi mulți *boss* dintre cei mai periculoşi sunt în mâna justiției (şi... colaborează), nu puțini politicieni corupți şi judecători care sunt de acord sunt dați în judecată, în timp ce mulți magistrați cinstiți şi capabili lucrează cu dăruire şi curaj.

De aceea, după ce s-a depăşit faza dramatică a ascunderii instituțiilor publice, este important ca întreaga Biserică (preoți, călugări şi laici) să profite de ocazie pentru a face un salt de calitate în angajarea sa împotriva mafiei: de la „suplinirea" curajoasă a câtorva preoți trebuie trecut de acum la angajarea pastorală a întregii comunități creştine. Acum, când, în fața prezenței puternice a instituțiilor, se poate considera în mod rațional încheiată perioada unei „supliniri politice" necesare, există condițiile prevăzute de Ioan Paul al II-lea, aşa încât comunitatea eclezială să treacă la o angajare mai specific pastorală, urmărind acelaşi scop, prin cateheză, prin convertirea mafioților, prin formarea tinerilor şi a familiilor, „fără a râvni şi fără a accepta asumarea de funcții de ordin politic"[18].

---

[17] Cf. G. Savagnone, *La Chiesa di fronte alla mafia*, San Paolo, Milano 1995; B. Sorge, „La Chiesa e la mafia", *La Civiltà Cattolica* (III/1995) 496-504; B. Sorge, „Sicile: L'Eglise et la mafia", *Études* (4/1996) 529-534.

[18] Ioan Paul al II-lea, „Il prete e la società civile".

Această preocupare constantă a Bisericii de a se autoexclude (imediat ce este posibil) din practica politică nu poate şi nu trebuie deloc să fie interpretată ca o invitaţie de întoarcere în sacristie sau de renunţare la bătălia împotriva mafiei. Nimic din toate acestea! Dimpotrivă, înseamnă voinţa de a contribui în mod mult mai eficient decât a fost posibil să se facă în perioada de suplinire, în timpul ascunderii statului.

De fapt, nu este îndoială că orice formă de „suplinire" comportă mereu pentru acţiunea Bisericii limite determinate, datorate însuşi faptului că ea ajunge să acţioneze într-un domeniu (politica) care nu este propriu-zis al său. Astfel, ca să dăm un exemplu, în anii lungi de „suplinire politică" împotriva criminalităţii organizate, nu s-a reuşit, de fapt, să se producă o reflecţie originală cu privire la motivele evanghelice ale refuzării mafiei din partea creştinilor. S-ar spune că generoşii „preoţi antimafia" au fost constrânşi, într-un anumit sens, de natura „suplinirii" lor, să folosească împotriva mafiei argumente de natură mai mult „politică" decât pastorală.

Însă astăzi, graţie, mai ales, intervenţiilor puternice ale lui Ioan Paul al II-lea şi martiriului părintelui Puglisi, parohul din Palermo ucis de mafie, avem modelul concret al modului în care Biserica este chemată să lupte împotriva mafiei: convertind inimile, schimbând mentalitatea şi cultura oamenilor, instaurând civilizaţia legalităţii şi a iubirii.

În orice caz, experienţa dublă, avută de Biserica italiană împotriva comunismului şi împotriva mafiei, este destinată să rămână un clasic „exemplu de manual", pentru a explica ce înseamnă o „suplinire politică" din partea comunităţii creştine. O asemenea slujire dificilă (şi rară) face parte, desigur, din misiunea de evanghelizare şi de promovare umană pe care Cristos a încredinţat-o Bisericii. Cele două cazuri mai învaţă, de asemenea, că o „suplinire" bine făcută poate fi decisivă pentru a depăşi situaţii dificile, însă cu condiţia să fie respectate modalităţile corespunzătoare de angajare şi de durată.

Aşadar în această direcţie trebuie citite cuvintele episcopilor italieni, care au voit să reafirme voinţa întregii comunităţi ecleziale:

> Ne angajăm cu hotărâre fermă să luptăm împotriva lui şi să dezrădăcinăm, înainte de toate, prin formarea conştiinţelor, fenomenul tragic al criminalităţii de factură mafiotă, care se revelează tot mai mult ca fiind o ipotecă foarte grea asupra convieţuirii noastre civile. În lupta împotriva acestor organizaţii delincvente, rigoarea necesară a legilor şi eficacitatea lor coercitivă nu sunt contrazise, ci, mai degrabă, ajutate să ajungă la propriul scop, de la vestirea şi de la mărturia trăită a milostivirii, a reconcilierii şi a iertării: de fapt, numai acestea pot să învingă la rădăcină acea pseudocultură a morţii, samavolnicie şi răzbunare care ţine împreună mafia[19].

[19] CEI, *Evangelizzazione e testimonianza della carità* (08.12.1990), nr. 52: *ECEI* 4/2788.

5. Un nou raport între Biserică şi stat

Pornind de la conştiinţa mai mare a naturii esenţialmente religioase a propriei misiuni, Biserica tinde astăzi să vadă cu ochi noi şi problema raporturilor sale cu statul.

În climatul diferit, născut din întâlnirea dintre condiţiile istorice schimbate şi rezultatele ecleziologiei Conciliului, se înţelege mai bine de ce astăzi – în ce priveşte raporturile dintre Biserică şi stat – nu se mai limitează la reafirmarea autonomiei necesare şi a suveranităţii depline a celor două părţi, fiecare în propria sferă, ci se insistă, mai ales, asupra necesităţii colaborării[20].

Îndeosebi Conciliul nu a ezitat să ceară ca Biserica să renunţe să fie (sau chiar şi numai să apară) un interlocutor privilegiat al statului. De fapt, Biserica

> nu îşi pune speranţa în privilegiile oferite de autoritatea civilă; mai mult, ea va renunţa la exercitarea anumitor drepturi legitim dobândite acolo unde s-ar constata că folosirea lor ar pune sub semnul întrebării sinceritatea mărturiei sale sau că noile condiţii de viaţă pretind alte reglementări[21].

Motivele pastorale (în afară de cele doctrinare) ale acestei dezlipiri sunt, mai ales, două. Primul este că Biserica trebuie şi vrea să menţină toată libertatea sa, pentru a interveni (desigur, rămânând pe planul său specific, care este cel etic şi religios) ori de câte ori cer asta misiunea sa şi situaţiile concrete. În al doilea rând, pentru că libertatea de privilegiile puterii permite Bisericii să-i primească cu mai mare credibilitate şi dezinteres pe cei care i se adresează ei ca Mamă şi Învăţătoare.

Însă autonomie nu înseamnă „ruptură". Libertatea de privilegii nu înseamnă înstrăinare. Biserica, având relevanţă socială şi instituţională, nu poate renunţa să aibă un statut specific propriu (de drept şi de fapt) şi faţă de stat. Aşadar nu e vorba de a exclude orice raport, ci de a instaura unul diferit, care să aibă ca ţintă în mod exclusiv o colaborare leală pentru promovarea omului şi binele comun al cetăţenilor.

Colaborarea dintre Biserică şi comunitatea politică
(*Compendiu*, nr. 425)

425. *Autonomia reciprocă a Bisericii şi a comunităţii politice nu comportă o separare exclusivă a colaborării lor*: amândouă, deşi sub formă diferită, sunt în serviciul vocaţiei personale şi sociale a aceloraşi oameni. În realitate, Biserica şi comunitatea politică se exprimă în forme de organizare care nu

[20] Să se ţină cont de reflecţiile despre laicitate de la pag. 105-108.
[21] *Gaudium et spes*, nr. 76: *EV* 1/1583.

sunt scopuri în sine, ci în serviciul omului, pentru a face posibil ca el să-şi exercite pe deplin drepturile, inerente identităţii lui de cetăţean şi creştin, şi de a îndeplini corect datoriile corespunzătoare. Biserica şi comunitatea politică „îşi vor exercita acest serviciu în folosul tuturor cu atât mai mare eficacitate cu cât amândouă vor cultiva mai mult o cooperare reciprocă sănătoasă, ţinând seama şi de împrejurările de timp şi de loc"[1].

[1] *Gaudium et spes*, nr. 76.

Astfel, în mod paradoxal, renunţarea la un tratament de favoare (care exista înainte, în zilele statului confesional), în loc de a dăuna, nu face Biserica mai străină sau depărtată de stat, ci mai internă în viaţa ţării. Fiind mai liberă, Biserica se poate adresa tuturor cu mai mare eficienţă şi credibilitate evanghelică: statului şi societăţii, partidelor şi sindicatelor, autorităţilor şi simplilor cetăţeni, exercitând acea pedagogie a credinţei şi acea acţiune de formare a conştiinţelor, care sunt proprii misiunii sale religioase, susţinând cu toată forţa sa morală bătăliile fundamentale în favoarea demnităţii omului, a vieţii, a familiei, a dreptăţii şi a păcii, de oricine ar fi purtate.

Poate să pară un amănunt de acum neglijabil; în schimb, trebuie să se ţină cont şi de noul raport dintre Biserică şi stat, la care am voit măcar să facem aluzie. El constituie o întărire a reflecţiei pe care acum trebuie s-o abordăm cu privire la necesitatea de a găsi un mod cu adevărat de prezenţă şi de acţiune socială a Bisericii şi a catolicilor într-o societate schimbată, practic, în toate aspectele sale mai tradiţionale.

16. PENTRU O „NOUĂ PREZENȚĂ"

Avem de acum în mână elementele pentru a căuta un răspuns la problema care încă rămâne deschisă: după sfârşitul ideologiilor, după transformările profunde ale societății şi în lumina rezultatelor Conciliului, ce formă nouă de prezență socială şi politică este posibilă şi necesară astăzi pentru catolici? De fapt, formele de prezență, realizate din punct de vedere istoric până acum, nu mai pot fi propuse. Modelele de ieri nu mai folosesc. Cele de mâine nu există încă. Deci după sfârşitul „lumii catolice" ce viitor îi aşteaptă pe catolici: diaspora, lipsa de semnificație politică sau ce alt tip de prezență?

Răspunsul nu trebuie dedus din înaltul principiilor suverane, *a priori*; ci trebuie să fie rodul unui discernământ comunitar, făcut împreună, *in ecclesia*: înainte de toate, văzând care sunt provocările principale care interpelează astăzi mărturia creştină; deci încercând interpretarea mesajului acestor „semne ale timpurilor", în lumina cuvântului lui Dumnezeu şi a magisteriului Bisericii; numai atunci va fi posibil să se aleagă ce-i de făcut, încă o dată împreună, în dialog şi cu ceilalți frați creştini şi cu oamenii de bunăvoință.

Această nouă fază a „problemei catolice" nu începe astăzi. De la Conciliu încoace, provocați de profundele transformări sociale şi culturale, catolicii reflectează asupra necesității de a găsi o nouă formă de prezență socială.

Cu privire la un punct important, se pare că reflecția a găsit deja un anumit consens. Suntem de acord cu privire la faptul că, la o criză epocală (cum este a noastră) de natură esențialmente etică şi culturală, primul răspuns este cel al „unei prezențe culturale şi sociale, orientată în mod creştin", cu scopul de a da un suflet etic atât societății noi care se naşte, cât şi politicii.

Cele mai mari dificultăți provin din faptul că ne aflăm în mijlocul unor mari procese de transformare; asta înseamnă că deocamdată nu este posibil de dat o judecată definitivă cu privire la criza în desfăşurare, pentru că nu e posibil să i se prevadă cu certitudine rezultatele.

Cu toate acestea, trebuie să orientăm schimbarea. Aşadar ce-i de făcut? Se cere să fim oameni ai discernământului. Până acolo încât generația noastră poate fi definită „generația *radarului*", tocmai pentru că ni se cere să intuim viitorul şi să construim ziua de mâine fără a avea altă călăuză decât valorile şi principiile unui umanism transcendent, adică luminați de rațiunea dreaptă şi de credință.

De aceea, ajunşi la ultima etapă a „cursului" (şi „parcursului"!) nostru, nu ne rămâne decât să formulăm o ipoteză de viitor, desigur, în întregime de discutat şi de verificat.

1. Catolicii în societatea complexă

Astăzi, schimbarea cea mai profundă şi cea mai plină de consecinţe pentru viaţa socială şi politică este, desigur, trecerea pe care o trăim de la o societate în mod tradiţional monocentrică (sau concentrică) la noua societate policentrică. Despre ce e vorba exact?

În substanţă, ajunge la maturizare „procesul de socializare", observat deja de Ioan al XXIII-lea în enciclica *Mater et magistra*. „Unul dintre aspectele tipice care caracterizează epoca noastră – scria încă din anul 1961 – este socializarea, înţeleasă ca înmulţire progresivă a raporturilor în convieţuire, cu diferite forme de viaţă şi de activitate asociată şi instituţionalizare juridică". Acest fapt nou – nota Ioan al XXIII-lea – „îşi are izvorul alimentator în multipli factori istorici, între care trebuie numărate progresele ştiinţifico-tehnice, o eficienţă productivă mai mare, un standard mai înalt de viaţă în cetăţeni"[1].

Însă socializarea nu este decât aspectul cel mai extern al transformărilor socioculturale, mult mai profunde, care au avut loc în ultimii ani: într-adevăr, omenirea a trecut de la o fază de închidere în rigide frontiere geografice, politice şi culturale la necesitatea de a se deschide la diversitate şi la pluralism.

Toate acestea sunt împreună cauză şi efect al evoluţiei societăţii, care din omogenă a devenit complexă din punct de vedere cultural şi structural. Funcţiile, relaţiile şi subiecţii sociali s-au înmulţit aşa de mult, încât majoritatea persoanelor şi a grupurilor nu mai coincid astăzi într-o cultură identică, aşa cum se întâmpla în societatea monocentrică; astăzi, cetăţenii, singuri sau asociaţi, fac referinţă la diferite „centre" culturale şi de interes, care caracterizează tocmai societatea policentrică sau complexă.

Fenomenul complexificării societăţii a adus cu sine aşa-zisa „criză de identitate" sau „criză a sensului de apartenenţă". O criză care nu cruţă pe nimeni: singuri sau grupuri, partide şi asociaţii, agregări culturale şi institute religioase... Cu toţii suntem astăzi în căutarea identităţii noastre pierdute! Pericolul cel mai mare este că acest proces de socializare, în timp ce impune unitatea în pluralitate (la nivel local şi la nivel planetar), ameninţă să dizolve persoana în comunitate, individualitatea în colectivitate, persoana singură în ansamblu, diferenţele în unitate. Deci în societatea complexă şi policentrică identitatea şi apartenenţa devin tot mai slabe, ajungând să fie aproape la acelaşi nivel şi să dispară.

---

[1] IOAN AL XXIII-LEA, *Mater et magistra* (15.05.1961), nr. 59: *CERAS*, 234.

Repercusiunile pe planul politic sunt sub ochii noştri, ai tuturor. Îndeosebi, venirea unei societăți policentrice (adunându-se cu sfârşitul ideologiilor) a pus în criză identitatea partidelor tradiționale, care până mai ieri erau cel mai sigur punct de referință pentru funcționarea sistemului democratic. Sensul de apartenență, care-l lega pe fiecare dintre cetățeni de propriul partid, era aşa de puternic încât nu era rănit nici de răsturnări electorale, nici de scandaluri: „miezul dur" rezista la orice încercare!

Astăzi, în schimb, în societatea pluricentrică, criza generală de identitate şi pierderea sensului de apartenență fac în aşa fel încât nici consensul „miezului dur" să nu mai fie sigur: în fața eventualelor neîmpliniri sau a incoerențelor sau a evenimentelor neprevăzute, se produc cu uşurință mutări semnificative, chiar şi ale „celor mai fideli", spre alte țărmuri sau spre alte „centre".

De aceea, rezultă în acelaşi timp anacronică o întreagă serie de instrumente care caracterizau, în schimb, politica în societatea monocentrică; ca să dăm numai câteva exemple, să ne gândim la fenomenul aşa-numit al colateralismului, la anumite moduri de intervenție a statului în economie, la practica asociaționismului în gestionarea puterii, la centralismul statal, la însuşi sistemul electoral proporțional.

Or, această transformare a societății a produs o consecință de mare importanță: dispariția „centrului", fie ca loc politic, fie drept cultură omogenă a majorității. De fapt, însăşi cultura „moderată" (aşa-numita „cultură de centru"), deşi rămânea încă majoritară față de alte culturi tendențial „extremiste", nu mai este însă omogenă aşa cum se întâmpla în societatea concentrică (sau monocentrică); însăşi „cultura de centru" a devenit astăzi policentrică (sau măcar bipolară) şi pare „împărțită" între o viziune moderată de centru cu tendință conservatoare şi o viziune moderată de centru cu tendință progresistă.

Era inevitabil ca policentrismul social, cultural şi politic, indus de complexificarea societății, să se reflecte în mod cu totul special asupra modului de a înțelege prezența catolicilor. De fapt, pentru ei „centralitatea" a fost mereu un aspect specific (aproape constitutiv), legat într-un anumit sens cu însăşi inspirația creştină.

De aceea, criza de apartenență, care-i atinge pe toți fără deosebire, interesează însă mai profund tradiționala prezență socială şi politică a catolicilor, prezență care, din cauza naturii sale interclasiste, se afla (ca să spunem aşa) în mod spontan în centrul sistemului monocentric. Acest fapt, care a constituit în trecut un adevărat „venit de poziție" pentru partidele de inspirație creştină, astăzi – în societatea policentrică – nu mai există. Deci, în noul context sociocultural, unde sunt de acum mai multe „centre", pretenția

de a menține într-un singur „centru" prezența politică a catolicilor este o posibilitate doar teoretică sau (dacă se preferă) filosofică. De fapt, şi catolicii – cel puțin pentru câțiva ani – vor fi „despărțiți", rămânând totuşi în centru: între moderați de centru cu tendință conservatoare şi moderați de centru cu tendință progresistă.

Aşadar se impune necesitatea de a elabora un nou mod – „policentric" – de prezență a catolicilor, adaptat la complexitatea noului sistem social, compus din atâtea subsisteme (sau centre de interes) legate de valori şi de comportamente care nu mai sunt omogene între ele.

Spus în cuvinte mai simple: în amonte, şi dincolo de legitima militare politică a catolicilor în partide şi în poluri diferite, trebuie să se dea naştere la locuri de întâlnire, de dialog, de căutare şi de formare, în măsură să întemeieze o amplă convergență morală, înțeleasă nu ca „identicitate", ci ca „unitate în diversitate". Aceasta a devenit de acum o exigență istorică şi pastorală.

În acest moment, analiza sociologică şi culturală interpelează reflecția teologică şi magisteriul Bisericii: este legitim şi cum e posibil de conciliat unitatea credinței cu pluralismul politic?

Ioan Paul al II-lea a tratat deja această problemă într-un discurs ținut la întâlnirea Bisericii italiene pentru aniversarea a 90 de ani a lui *Rerum novarum*[2]. Cu scopul de a înțelege mai bine învățătura papei, merită mai întâi să punem o reflecție – aproape o clarificare a termenilor – despre atitudinea catolicilor în fața naturii esențialmente pluraliste a politicii, considerată în sine.

2. Credința creştină şi pluralismul politic

Laicitatea politicii şi autonomia legitimă a opțiunilor politice, deja în sine, stau şi la baza legitimității pluralismului politic al creştinilor.

Totuşi, la această considerație clară merită adăugată alta fundamentală: însăşi natura artei politice cere pluralismul opțiunilor posibile.

De fapt, politica este o realitate complexă, condiționată mereu în mod concret de situații de loc şi de timp, culturale, economice sau de altă natură. Ea este, prin definiție, „arta posibilului": adică obiectivele binelui comun se pot atinge în mod legitim prin programe, opțiuni şi parcursuri diferite.

De aceea, este normal ca şi creştinii, fără a renunța în felul acesta la coerența necesară cu propria conştiință formată în mod corect, să difere în privința judecății care trebuie dată cu privire la eficiența sau oportunitatea

[2] Cf. textul integral în *Dalla Rerum novarum a oggi. Atti del Convegno ecclesiale (Roma, 28-31 ottobre 1981)*, AVE, Roma 1982, 11-15.

politică a unei opțiuni sau a unui program. Prin urmare – conchide Paul al VI-lea –, „în situațiile concrete și ținând cont de solidaritățile trăite de fiecare, trebuie recunoscută o varietate legitimă de opțiuni posibile. Una și aceeași credință poate conduce la angajări diferite"[3].

Deci pentru creștin pluralismul opțiunilor politice este exprimare normală a libertății și se explică prin diferitele condiționări care au influență asupra oricărei decizii opinabile, asupra dezvoltării proceselor de cunoaștere ale fiecăruia. Cine ar putea să pretindă că el cunoaște așa de perfect situația sau căile posibile pentru a rezolva o problemă politică complexă, până acolo încât să considere că nu există alternative care pot fi adoptate? Este complet natural și legitim să existe păreri diferite, să se propună soluții diferite sau chiar în contrast între ele, chiar dacă toți fac referință la aceleași valori inspiratoare.

A pretinde că se posedă analiza politică perfectă și a voi să se deducă din ea obligația morală de a impune tuturor aceleași priorități programatice înseamnă a nu cunoaște însăși natura politicii; înseamnă a da o valoare absolută unor opțiuni sau unor programe care, prin însăși natura lor, nu pot fi decât relative.

Există mai mult. Pluralismul politic nu numai că e legitim, ci este și util și necesar pentru înseși scopurile binelui comun, pentru că, prin confruntarea și dialogul dintre poziții și sensibilități diferite, se poate ajunge la înțelegerea mai bună a situației și la găsirea împreună a soluției corespunzătoare. Pluralismul este o bogăție!

Desigur, și pluralismul politic are limitele sale. Îndeosebi, pentru un creștin care vrea să fie „coerent", cum ar fi posibil să fie de acord cu un program care nu respectă toate drepturile fundamentale ale persoanei și ale societății sau este în contrast cu valorile credinței?

Totuși, ar fi greșit a reduce discursul despre legitimitatea pluralismului numai la faptul că într-o opțiune politică determinată nu există nimic care să contrasteze cu morala sau cu credința. „Pluralism" nu este sinonim cu indiferentism, nu este atitudinea defetistă a celui care crede că un program este mai valoros decât altul, cu condiția să nu conțină „nimic rău"! Idealul evanghelic este foarte exigent, este ceva mai mult decât o simplă atitudine defensivă; este, mai ales, propunere, este creativitate. De aceea, cel care vrea să se angajeze în politică, inspirându-se din valorile creștine, trebuie să evalueze bine dacă un anumit program permite în mod pozitiv cea mai bună realizare posibilă a extraordinarelor potențialități ale acelorași valori, adică dacă este deschis spre forma cea mai bogată de rodnicie a fermentului evanghelic.

---

[3] PAUL AL VI-LEA, *Octogesima adveniens* (14.05.1971), nr. 50: *EV* 4/777.

Iată astfel că discursul despre legitimitatea pluralismului catolicilor se leagă în mod necesar de cel al unității catolicilor. Este posibil a fi uniți în comunitatea de credință şi dezbinați din punct de vedere politic?

Un răspuns corespunzător la această întrebare presupune să se facă un discurs clar despre conceptul însuşi de „unitate" a catolicilor. Ei bine, pornind de la învățătura lui Ioan Paul al II-lea, conținută în discursul citat adresat Bisericii italiene, trebuie să se distingă trei niveluri diferite de unitate între catolici.

3. Pluralismul politic şi unitatea eclezială

În primul rând, există o unitate substanțială (am putea spune „ontologică") ce se realizează pe planul credinței şi al comuniunii ecleziale. Ea este de natură supranaturală, se naşte cu botezul şi nu poate fi stricată de nici o diversitate legitimă, nici de carisme spirituale, nici de opțiuni temporale.

Îndeosebi, pluralismul darurilor şi al slujirilor ecleziale este o bogăție esențială pentru viața Bisericii. Aşa cum învață Conciliul:

> Sfânta Biserică, din instituire divină, este organizată şi condusă într-o minunată diversitate. *Căci precum într-un singur trup avem multe mădulare şi mădularele nu au toate aceeaşi lucrare, aşa şi noi, cei mulți, un trup suntem în Cristos şi fiecare suntem mădulare unii altora*[4].

Aşadar, deja în sânul poporului lui Dumnezeu, pluralismul nu este o acceptare pasivă şi resemnată a unei necesități, impusă din exterior, de evoluția culturală a timpurilor sau de venirea societății pluricentrice. În schimb, este o exigență originară şi dinamică, ce provine din însăşi natura Bisericii, caracterizată ca „trup", deci dintr-un tip de „unitate organică" aşa cum este cea a organismului viu: „Fiecare parte comunică celorlalte şi întregii Biserici darurile proprii, astfel ca întregul şi fiecare parte să sporească prin contribuția tuturor celorlalte spre plinătatea în unitate"[5].

Deci pluralismul în Biserică nu numai că nu dăunează unității sale, ci diversitatea îndatoririlor, a carismelor, a slujirilor şi a opțiunilor pastorale este esențială şi are mereu ca scop binele întregului trup.

În mod analog, nici un pluralism legitim în angajarea temporală a credincioşilor laici nu va putea niciodată să strice comuniunea de credință creştină şi eclezială, care se realizează pe un plan distinct. Însă distincția de planuri nu înseamnă dezlipire sau contrast. De fapt, pluralismul opțiunilor temporale nu numai că este pe deplin „coerent" şi compatibil cu unitatea credinței, ci este chiar o îmbogățire a însăşi comuniunii de credință.

---

[4] *Lumen gentium*, nr. 32: *EV* 1/364.

[5] *Lumen gentium*, nr. 13: *EV* 1/320.

Motivul este că vestirea creştină este, e adevărat, un mesaj de origine şi de natură transcendentă (deci are o dimensiune supranaturală), dar, în acelaşi timp, este un mesaj întrupat din punct de vedere istoric. De aceea, fiind transcendentă, credinţa nu se identifică cu nici o cultură, dar este capabilă să inspire toate culturile; fiind întrupată din punct de vedere istoric, credinţa este născută pentru a judeca şi a însufleţi din interior, ca o plămadă, toate situaţiile concrete în care trăieşte omul. Aşadar, dacă aceeaşi credinţă conduce la opţiuni diferite, nu se vede de ce pluralismul generat şi inspirat de ea trebuie să fie motiv de dezbinare, şi nu, mai degrabă, de îmbogăţire în comuniunea reciprocă.

4. „Unitate" în cultură şi „acord" în acţiune

Ioan Paul al II-lea trece apoi la aprofundarea raportului care trebuie să existe între unitatea culturală a catolicilor şi diversitatea legitimă a angajării politice.

După nivelul unităţii supranaturale – spune papa –, există un al doilea nivel, legat, într-un fel, cu acela: este nivelul unităţii cu privire la valori.

Această unitate – explică el – se realizează pe planul etic şi cultural şi „constă în fidelitatea faţă de adevărul întreg despre om, cu exigenţele morale, necondiţionate şi absolute care rezultă din el"[6]. Este o unitate care se naşte din „coerenţa" cu credinţa şi cu magisteriul Bisericii şi care îi induce în mod spontan pe creştini să acţioneze uniţi, oriunde ar trebui ei să lucreze, ori de câte ori sunt în joc valorile fundamentale ale omului şi ale convieţuirii sociale.

Tocmai această „unitate fundamentală" cu privire la valori – notează papa – „este înainte de orice pluralism şi numai ea permite pluralismului să fie nu numai legitim, ci de dorit şi rodnic"[7]. Această unitate morală şi culturală se poate defini „politică" în sens larg (cu majusculă) şi, de la sine, orientează în mod instinctiv spre aceeaşi direcţie opţiunile politice concrete (practica politică).

În acest sens – aşa cum a reafirmat acelaşi Ioan Paul al II-lea la a treia Întâlnire naţională a Bisericii italiene –, pluralismul politic legitim „n-are nimic de-a face cu o „diasporă" culturală a catolicilor"; de fapt, creştinul nu poate „să ţină pentru el orice idee sau viziune despre lume compatibilă cu credinţa", nici nu poate da „o adeziune uşoară la forţe politice sau sociale care se opun sau nu dau suficientă atenţie principiilor doctrinei sociale a Bisericii despre persoană şi despre respectarea vieţii

[6] IOAN PAUL AL II-LEA, *Discurs la aniversarea a 90 de ani a lui Rerum novarum*, nr. 3,13.

[7] IOAN PAUL AL II-LEA, *Discurs la aniversarea a 90 de ani a lui Rerum novarum*,, nr. 14.

umane, despre familie, despre libertatea şcolii, solidaritate, promovarea dreptăţii şi a păcii"[8].

Adică creştinii sunt obligaţi să ofere lumii slujirea şi mărturia chiar comunitară a credinţei lor. Deci unitatea culturală şi morală este un bun ce trebuie urmărit printre creştini, pe cât este posibil.

Unitatea culturală va trebui, în cazul acesta, să se transforme în unitate de partid, în unitate de opţiuni şi de programe politice?

Ioan Paul al II-lea nu evită să trateze tema posibilei unităţi politice a catolicilor, dar nu mai vorbeşte de o „unitate de partid"; se limitează doar să sublinieze utilitatea unui eventual „acord în acţiune".

„Acordul" sau convergenţa catolicilor în acţiunea politică – spune el – este mereu de dorit, pentru că este condiţie a eficienţei slujirii creştine adusă lumii: „Coerenţa cu propriile principii şi respectivul acord în acţiune inspirat din ele sunt condiţii indispensabile pentru incidenţa angajării creştinilor în construirea unei cetăţi pe măsura omului şi conform planului lui Dumnezeu"[9].

De aceea, „acordul în acţiune" este de dorit, în pofida legitimităţii pluralismului opţiunilor. De altfel, această clarificare importantă era deja prezentă şi în textele Conciliului:

> Deseori viziunea creştină asupra realităţii va fi aceea care îi va determina [pe catolici] să prefere o anumită soluţie, după împrejurări. Totuşi, alţi credincioşi vor putea, la fel de sincer, să aibă altă părere, după cum se întâmplă destul de des şi în mod legitim [...]. Nu-i este îngăduit nimănui să revendice exclusiv autoritatea Bisericii în favoarea opiniei sale. Să caute, în schimb, întotdeauna să se lumineze reciproc într-un dialog sincer, păstrând între ei iubirea şi având, în primul rând, în vedere binele comun[10].

Deci – aşa cum precizează şi episcopii italieni într-un alt document important – identitatea creştină,

> spre a evita echivocuri, nu coincide cu programele de acţiune culturală, socială sau politică pe care creştinii, singuri sau asociaţi, le urmăresc. În schimb, se întemeiază pe credinţa şi pe morala creştină, cu referinţa lor precisă la învăţătura Bisericii în domeniul social; se trăieşte în comuniune eclezială şi se confruntă în mod fidel cu cuvântul lui Dumnezeu citit în Biserică. Este o identitate care trebuie întrupată (fără a o revendica numai pentru sine) în pluralismul situaţiilor, zi de zi[11].

---

[8] IOAN PAUL AL II-LEA, *Discurs la a III-a Întâlnire eclezială din Palermo* (23 noiembrie 1995), nr. 10: *L'Osservatore Romano* (24 noiembrie 1995); *Il Regno-documenti* 40 (21/1995) 671.

[9] IOAN PAUL AL II-LEA, *Discurs la aniversarea a 90 de ani a lui Rerum novarum*, cit., nr. 3,15.

[10] *Gaudium et spes*, nr. 43: *EV* 1/1456.

[11] CEI, *Biserica italiană şi perspectivele ţării* (23.10.1981), nr. 25: *ECEI* 3/777.

5. În calitate de creștini în areopagurile din lumea modernă

Așadar, a vorbi de „prezență nouă" exclude, deja de la sine, tentația de a învia vechi experiențe de unitate de partid sau de țarcuri culturale și sociale, care au caracterizat zilele „creștinătății". Transformările profunde ale societății din ultimul secol, pe de o parte, și rezultatele teologice ale Conciliului, pe de altă parte, le impun Bisericii și creștinilor să fie prezenți din punct de vedere social în mod complet nou. Cum?

Ioan Paul al II-lea a amintit de mai multe ori experiența sfântului Paul la Areopagul din Atena:

> O dată cu căderea marilor sisteme anticreștine pe continentul european, a nazismului și apoi a comunismului – scrie el în scrisoarea apostolică *Tertio millennio adveniente* (1994) –, se impune de urgență să fie înfățișat din nou europenilor mesajul eliberator al Evangheliei. [...] Se regăsește în lume situația *Areopagului din Atena*, unde a vorbit sfântul Paul. Există astăzi numeroase *areopaguri* foarte diverse: e vorba de vastele domenii ale civilizației contemporane și ale culturii, ale politicii și economiei. *Cu cât Occidentul se detașează mai mult de rădăcinile sale creștine, cu atât mai mult devine teren de misiune,* sub forma diferitelor *areopaguri*[12].

Cu câtva timp înainte, el explicase deja în ce sens suntem astăzi chemați să retrăim experiența areopagului:

> După ce a predicat în numeroase locuri, apostolul Paul, ajuns la Atena, se îndreaptă spre Areopag, unde vestește evanghelia folosind un limbaj adaptat și inteligibil pentru acel mediu (cf. *Fap* 17,22-31). Areopagul reprezenta pe atunci centrul culturii învățatului popor atenian și astăzi poate fi luat ca simbol al noilor medii în care trebuie proclamată evanghelia[13].

În zilele noastre – spune papa – primul areopag este lumea comunicației, care unifică omenirea, însă, adaugă el imediat,

> mai există și multe alte areopaguri ale lumii moderne [...], angajarea pentru pace, pentru dezvoltarea și eliberarea popoarelor; drepturile omului și ale popoarelor, mai ales ale minorităților; promovarea femeii și a copilului; ocrotirea lumii create [...], imensul areopag al culturii, al cercetării științifice, al relațiilor internaționale care favorizează dialogul și duc la noi proiecte de viață. Trebuie să fim atenți la aceste realități moderne și să ne implicăm în ele. Oamenii au sentimentul de a fi ca niște navigatori pe marea vieții, chemați la o tot mai mare unitate și solidaritate: soluțiile la problemele existențiale trebuie studiate, discutate și experimentate cu concursul tuturor[14].

---

[12] IOAN PAUL AL II-LEA, *Tertio millennio adveniente* (10.11.1994), nr. 57: *EV* 14/1817.
[13] IOAN PAUL AL II-LEA, *Redemptoris missio* (07.12.1990), nr. 37: *EV* 12/625.
[14] IOAN PAUL AL II-LEA, *Redemptoris missio* (07.12.1990), nr. 37: *EV* 12/625.

Este o invitaţie clară, pentru ca Biserica şi creştinii să intre în dialog cu toate culturile şi să participe la căutarea comună împreună cu toţi oamenii de bunăvoinţă. Fără privilegii, dar şi fără discriminări. Există necesitatea unei confruntări culturale şi existenţiale pe un plan de egalitate cu toate celelalte instanţe culturale, ideologice, ştiinţifice. Aici se află noua dimensiune a laicităţii. Ea nu mai înseamnă separare sau opoziţie între catolici şi laici. Ba, mai mult, este nevoie – precizează Ioan Paul al II-lea – ca

noi să abordăm în acelaşi timp toate culturile, toate ideologiile, pe toţi oamenii de bunăvoinţă. Realizăm această apropiere cu respectul şi discernământul care, încă din timpul apostolilor, au marcat atitudinea *misionară* şi *a misionarului*. Este de ajuns să ne amintim de sfântul Paul şi, de exemplu, discursul său din faţa areopagului din Atena[15].

În acest moment, este important să ne străduim să definim în ce constă dorita şi necesara „prezenţă nouă" socială a creştinilor şi a Bisericii.

6. O „arie democratică şi populară"

În noua situaţie de astăzi, când catolicii nu mai sunt chemaţi să se opună, ci să colaboreze cu toţi pentru a rezolva împreună problemele comune, cum vor trebui să-şi organizeze prezenţa şi acţiunea lor? Fiind depăşită de acum, din punct de vedere istoric şi teologic, ipoteza unui partid de inspiraţie creştină după modelul vechii Democraţii Creştine, trebuie găsită o formă nouă de prezenţă, pentru ca în interiorul areopagurilor din timpul nostru contribuţia viziunii creştine să nu devină nesemnificativă sau chiar să dispară, ci să fie în măsură să provoace consensul oamenilor şi la nivel popular şi să aibă o repercusiune politică şi legislativă.

Dat fiind pluralismul prezent al opţiunilor, iniţiativa pentru o nouă prezenţă a valorilor creştine în contextul noii laicităţi ar trebui să se concretizeze în crearea unei „arii democratice" comune, ca spaţiu deschis în care să se poată confrunta în mod liber diferitele culturi politice, pe de o parte, în căutarea de soluţii eficiente la problemele oamenilor şi, pe de altă parte, să poată apărea oameni noi, capabili să traducă valorile împărtăşite în termeni de proiect politic.

Dar ce înseamnă a crea o „arie democratică" comună?

Înainte de toate, e vorba de a fi prezenţi pe planul propriu-zis „cultural", dar cu o iniţiativă orientată direct spre acţiunea politică. Este important ca această iniţiativă să fie distinctă şi autonomă fie faţă de aria „eclezială" (de care aparţin asociaţiile, mişcările, centrele culturale sau sociale care depind de ierarhia ecleziastică), fie faţă de aria „politică" (de care, în

[15] IOAN PAUL AL II-LEA, *Redemptor hominis* (04.03.1979), nr. 12: *EV* 6/1202.

schimb, aparțin mișcări de tineret sau centre culturale și sociale exprimate de diferitele partide).

Asta, deoarece crearea unei „arii democratice", de natură esențialmente culturală, nu poate să fie un mod camuflat de a reda Bisericii spațiile politice pe care ea le-a pierdut cu sfârșitul „creștinătății"; până la urmă, în climatul de nouă laicitate și în lumina naturii religioase a misiunii sale, Biserica refuză orice colateralism și a demonstrat deja pe larg că gestionează personal și fără delegări problemele care ating de aproape misiunea sa. Pe de altă parte, crearea „ariei democratice" nu poate nici să ascundă intenția de a da viață sub rămășițe false unui nou partid de inspirație creștină, care să reia într-un anumit sens experiența democrat-creștină.

În realitate, cu crearea unei „arii democratice" noi se vrea realizarea acelei „noi prezențe" sociale a catolicilor, care, după Conciliu și în contextul noii laicități, nu mai poate repeta forma vechii „lumi catolice", ci va fi tot mai asemănătoare formei plămadei evanghelice care se amestecă în complexitatea realității umane, pentru a o fermenta din interior. Trebuie să fie prezenți din punct de vedere moral și cultural în țară și în opinia publică într-o formă nouă care, în același timp, să fie echidistantă și de „opțiunea religioasă", proprie comunității ecleziale ca atare, și de „opțiunea de partid", proprie acelor credincioși laici care în mod legitim (singuri sau asociați) optează să mărturisească valorile creștine militând într-un partid.

Cu alte cuvinte, „aria democratică" nouă, de care astăzi se simte nevoia, trebuie să fie un spațiu intermediar, etic și cultural, de prezență vizibilă, în confruntare trăită cu oamenii de bunăvoință, pentru ca – în cadrul noii laicități – să apară tuturor că mesajul religios creștin are valență socială și antropologică și este deschis tuturor.

Așadar, nu e vorba de a deduce din evanghelie un model de societate sau de economie, nici de a impune altora viziunea etică creștină; în schimb, e vorba de a fi prezenți în mod vizibil drept conștiință critică și forță propulsivă de dialog și de căutare comună, în adeziune deplină la regulile democrației, la legalitate și la simțul statului. Iată pentru ce cultura „noii prezențe" nu va putea fi alta decât o cultură socială și solidară, în mod curajos reformistă; într-un cuvânt: „populară".

În concluzie, „noua prezență" – sau „aria populară democratică" – va avea caracteristicile unui spațiu în același timp ideal și concret, înrădăcinat în teritoriu, independent de legături ecleziastice și de partid, fără vreo formă de *leadership* preconstituită; un spațiu „democratic", unde toți reformiștii (în vechea accepțiune a laicității s-ar spune: „catolici și laici"), angajați diferit în diversele domenii ale politicii, culturii, economiei, serviciilor sociale, să se poată întâlni și confrunta rămânând ei înșiși cu propria

identitate culturală şi religioasă, fără privilegii şi fără vetouri; un spaţiu „popular", în sensul că societatea civilă (sau, dacă se preferă, poporul) va fi cel care alege care din poziţiile aflate în confruntare este cea mai convingătoare şi cea mai eficientă cu inevitabila repercusiune politică. Este conceptul de „arie populară democratică", asupra căruia de mult timp atragem atenţia[16]. Simţim că intuiţia este adevărată, dar este problematic şi încă trebuie explorat drumul pentru a o realiza. De aceea, concluzia „cursului" de introducere la doctrina socială a Bisericii nu coincide deloc cu concluzia „parcursului" care se inspiră din ea. Drumul şi căutarea continuă.

[16] Cf. B. SORGE, „Quale futuro per il popolarismo?", *Aggiornamenti Sociali* (7-8/1999) 509-516; IDEM, „L'area popolare democratica", *Aggiornamenti Sociali* (9-10/2000) 620-632; IDEM, „Per un reformismo nuovo", *Aggiornamenti Sociali* (11/2002) 719-730; IDEM, „E possibile in Italia la «democrazia compiuta»"?, *Aggiornamenti Sociali* (9-10/2003) 591-601.

PARTEA A PATRA

DEZBATERI DE ACTUALITATE

17. LA PATRUZECI DE ANI DE LA CONCILIUL AL II-LEA DIN VATICAN

În urmă cu patruzeci de ani, pe 8 decembrie 1965, Paul al VI-lea închidea în mod solemn Conciliul Ecumenic al II-lea din Vatican, evenimentul cel mai important al Bisericii din secolul al XX-lea. Acelaşi papă Montini l-a prezentat sub o frumoasă imagine: „Conciliul – a spus el – este ca un izvor din care izvorăşte un fluviu; izvorul poate să fie departe, curentul fluviului ne urmăreşte"[1]. De aceea, după patruzeci de ani, ne întrebăm: cum apare astăzi în ochii noştri acel izvor îndepărtat? Printre curentele la care a dat naştere, care s-au revelat mai vii şi rodnice? Încotro curge fluviul?

1. „Izvorul"

Izvorul îndepărtat, despre care vorbeşte Paul al VI-lea, de fapt, a dat naştere unei „cotituri" istorice în viaţa Bisericii. Ca orice „cotitură", şi Conciliul al II-lea din Vatican poate fi considerat în acelaşi timp punct de sosire şi punct de plecare, izvor de noutate în continuitate. Anunţarea lui, făcută de Ioan al XXIII-lea pe 25 ianuarie 1959 în Bazilica „Sfântul Paul", a venit, de fapt, în mod neaşteptat, dar nu nepregătit. Într-o anumită măsură, Biserica fusese pregătită de fermenţii teologici şi pastorali care animau de mult timp comunitatea creştină, primii dintre toţi fiind mişcarea biblică, cea liturgică, cea ecumenică şi cea laicală.

Însă nu toţi au înţeles însemnătatea reală a cotiturii. Pe de o parte, „tradiţionaliştii" i-au diminuat valoarea, ajungând să cadă în schismă (Lefébvre); pe de altă parte, „contestatarii" i-au exagerat noutatea, ajungând să vadă în ea o „ruptură" de trecut. La patruzeci de ani distanţă, aceste două interpretări extreme apar dezminţite. Marele eveniment ecumenic apare, în schimb, ca un moment extraordinar de creştere pentru toată Biserica. Rezultatele doctrinare şi pastorale ale Conciliului nu numai că nu au deformat învăţătura bimilenară a Bisericii, ci, mai degrabă, au actualizat-o şi îmbogăţit-o, aşa cum însuşi Ioan al XXIII-lea dorise în discursul de deschidere: „Este necesar ca această doctrină sigură şi imutabilă [a Bisericii], care trebuie respectată cu fidelitate, să fie aprofundată şi prezentată în aşa fel încât să răspundă exigenţelor timpului nostru"[2]. Aşa a fost. În istoria Bisericii s-a încheiat o epocă şi s-a deschis alta.

[1] Paul al VI-lea, *Discurs la audienţa generală* (12.01.1966).

[2] *EV* 1/55*. Cf. Benedict al XVI-lea, *Discurs adresat curiei romane* (22 decembrie 2005): *L'Osservatore Romano* (23 decembrie 2005) 5.

Desigur, şi epoca posttridentină, pe care Conciliul al II-lea din Vatican a încheiat-o în mod definitiv, a avut lumini şi umbre. Între lumini ne gândim la numeroşii sfinţi de măreţie primară, care au caracterizat-o; la dezvoltarea extraordinară a angajării misionare; la reînnoirea clerului şi la răspândirea rapidă a institutelor călugăreşti în slujba săracilor, a bolnavilor, a celor marginalizaţi; la naşterea unei culturi creştine moderne, graţie înfloririi universităţilor şi şcolilor gestionate de Biserică.

Între umbre, cea mai mare este, probabil, aceea a unei Biserici închise în ea însăşi, ca o „citadelă asediată". Ruptura dintre Biserică şi lume nu a făcut bine nici uneia, nici alteia. Desigur, lumea modernă s-a născut în afara, ba chiar împotriva Bisericii: cultura „laică" şi „secularizată" a luptat în mod deschis împotriva conştiinţei religioase, proclamând „zeiţă" raţiunea în locul lui Dumnezeu şi căutând în orice mod să smulgă credinţa din inima oamenilor. Acest lucru explică atitudinea defensivă a Bisericii, care a folosit – şi în faţa atacurilor Reformei protestante – la păstrarea credinţei şi a integrităţii doctrinei şi la reafirmarea drepturilor Bisericii şi a independenţei sale de puterea civilă. Însă, în acelaşi timp, frica de nou a produs o centralizare excesivă a puterii ecleziastice, cu consecinţe negative pentru creşterea însăşi a comunităţii ecleziale; de exemplu, a fost o subevaluare a funcţiei episcopilor, Bisericilor locale şi credincioşilor laici, consideraţi simpli executanţi pasivi ai directivelor ierarhiei. Adică s-a născut acel „clericalism" care a dăunat atât de mult *ad intra* şi *ad extra* şi care nici astăzi nu a dispărut complet.

Ei bine, cu Conciliul al II-lea din Vatican Biserica depăşeşte în mod clar aceste atitudini de închidere şi de frică şi, întemeindu-se pe o curajoasă „actualizare" teologică şi pastorală, se deschide încrezătoare spre dialogul cu lumea, cu Bisericile surori şi cu diferitele religii. În concluzie, se poate spune că, dacă receptarea Conciliului al II-lea din Vatican la patruzeci de ani de la celebrarea lui este încă departe de a fi completă, totuşi nu se poate nega faptul că actualizarea teologică şi reînnoirea pastorală au fost însemnate. Să le vedem pe cele mai semnificative.

2. „Curentele"

Multe sunt „curentele" vitale formate, în aceşti patruzeci de ani, din „izvorul îndepărtat" al Conciliului. Totuşi, dacă ne întrebăm care s-au dovedit mai rodnice, ni se pare că trebuie să indicăm, mai ales, trei: a) ecleziologia de comuniune; b) redescoperirea cuvântului lui Dumnezeu; c) teologia realităţilor pământeşti.

a) Ecleziologia de comuniune

Teologia posttridentină, în fața Reformei care nega vizibilitatea Bisericii, a insistat asupra caracterului societar al instituției ecleziastice. Biserica a fost prezentată ca „societate perfectă”, cu organismele sale doctrinare și cu structurile sale administrative, asemănătoare cu cele ale statelor moderne absolute ale timpului. Și concepția de autoritate ecleziastică și modurile exercitării sale mergeau pe urmele celor din societatea profană.

Conciliul al II-lea din Vatican mută accentul de la ecleziologia societară la ecleziologia de comuniune. Nu neagă că Întemeietorul divin a voit Biserica drept o instituție vizibilă; dar subliniază faptul că instituția trebuie subordonată misterului de comuniune a oamenilor între ei și cu Dumnezeu, care în Biserică trebuie să aibă primatul: de fapt, „Biserica este în Cristos ca un sacrament, adică semn și instrument al unirii intime cu Dumnezeu și al unității întregului neam omenesc”[3]. Aceasta este ideea centrală și fundamentală din care se inspiră toate documentele conciliare. Adică se trece de la concepția de Biserică „societate perfectă” la cea de „popor al lui Dumnezeu”, la care „sunt meniți atât credincioșii catolici, cât și ceilalți care cred în Cristos, precum și absolut toți oamenii chemați la mântuire prin harul lui Dumnezeu”[4].

Consecințele acestei „actualizări” teologice sunt relevante. În primul rând, a fost tăiat de la rădăcină „clericalismul”: în Biserică nu există creștini din divizia A (clerul) și din divizia B (laicii), ci

> este comună tuturor demnitatea membrilor datorită renașterii lor în Cristos; este comun harul înfierii, comună chemarea la desăvârșire; una este mântuirea, una este speranța, neîmpărțită este iubirea. Așadar, nu există în Cristos și în Biserică nici o inegalitate în funcție de rasă sau neam, de condiție socială sau sex. Chiar dacă unii, din voința lui Cristos, sunt puși învățători, împărțitori ai Tainelor și păstori pentru alții, există totuși între toți o adevărată egalitate în privința demnității și acțiunii comune tuturor credincioșilor pentru zidirea Trupului lui Cristos[5].

În al doilea rând, ecleziologia de comuniune conferă ierarhiei o nouă lumină. Plasată în interiorul poporului lui Dumnezeu, autoritatea în Biserică nu este birocrație sau administrație, ci este slujire și mărturie. Și discursul despre primatul papei este îmbogățit de faptul că Conciliul – vorbind despre *funcția de a învăța*, încredințată Bisericii de către Cristos – consideră carisma petrină împreună cu aceea a episcopilor:

---

[3] *Lumen gentium*, nr. 1: *EV* 1/284.
[4] *Lumen gentium*, nr. 13: *EV* 1/321.
[5] *Lumen gentium*, nr. 32: *EV* 1/365 ș.u.

> Episcopii, când învață în comuniune cu Pontiful roman, trebuie să fie venerați de toți ca martori ai adevărului divin și catolic; credincioșii trebuie să accepte cuvântul Episcopului lor, exprimat în numele lui Cristos, asupra credinței și moravurilor, și cugetul lor să-l îmbrățișeze cu un respect religios. Această supunere religioasă a voinței și a minții este datorată în mod cu totul deosebit (*singulari ratione*) magisteriului autentic al Pontifului roman chiar atunci când nu vorbește *ex cathedra*[6].

Adică urmașul lui Petru nu este un semizeu, pus mai presus de Biserică, ci este „slujitorul slujitorilor lui Dumnezeu", în cadrul trupului mistic al lui Cristos. În această optică de comuniune trebuie înțeleasă intervenția lui Ioan Paul al II-lea când în enciclica *Ut unum sint* îi invită pe episcopi și pe teologi la dialog, pentru „a găsi o formă de exercitare a primatului deschisă unei situații noi, însă fără nici o renunțare la esențialul misiunii sale"[7], mai conformă cu „spiritul colegial" al Conciliului. Acest lucru merge dincolo de colegialitatea înțeleasă în sens strict juridic și se deschide spre diferite forme de colaborare (Sinodul episcopilor, Conferințele episcopale, curia romană, vizitele *ad limina*). La rândul său, colegialitatea episcopală *cum Petro et sub Petro* este îmbogățită grație reevaluării misiunii proprii a episcopilor. Ei nu sunt deloc „prefecții papei", așa cum îi numea Bismark, ci succesorii apostolilor.

În sfârșit, în lumina ecleziologiei de comuniune, sunt reevaluate și vocația și misiunea laicilor în Biserică și în lume. De acum ei nu mai sunt minori, nici „unii care n-au ajuns preoți" sau simpli delegați ai clerului, ci primesc direct de la Cristos, la botez și la mir, misiunea unică, proprie, a întregului popor al lui Dumnezeu, fiind părtași – în măsura lor – la funcția sacerdotală, profetică și regească a lui Cristos[8]. E vorba de o „cotitură", desigur, semnificativă dacă ne gândim la rolul, pur și simplu, pasiv pe care teologia posttridentină îl acorda laicilor;

> Numai în trupul pastoral se află dreptul și autoritatea necesare pentru a-i promova și a-i conduce pe toți membrii spre scopul societății. Cât privește mulțimea, ea nu are alt drept decât acela de a se lăsa condusă și, ca o turmă docilă, să-i urmeze pe păstorii săi[9].

b) Redescoperirea cuvântului lui Dumnezeu

Un al doilea „curent" format din Conciliu, care în ultimele decenii a demonstrat o rodnicie extraordinară, este recunoașterea primatului cuvântului lui Dumnezeu ca sursă a revelației și izvor de viață spirituală pentru credincioși (cf. Constituția dogmatică *Dei Verbum*).

---

[6] *Lumen gentium*, nr. 25: *EV* 1/344.
[7] Ioan Paul al II-lea, *Ut unum sint* (25.05.1995), nr. 95: *EV* 14/2867.
[8] Cf. *Lumen gentium*, nr. 31: *EV* 1/362 ș.u.
[9] Pius al X-lea, *Vehementer* (11.02.1906).

Reacționând împotriva Reformei, care nega Tradiția ca izvor de revelație și făcea apel la principiul *sola Scriptura* și al examinării libere, teologia posttridentină a ajuns să pună, de fapt, pe același plan Sfânta Scriptură, Tradiția și magisteriul ecleziastic. Cu toții ne amintim că, până la Conciliul al II-lea din Vatican, în facultățile catolice, Biblia era considerată ca o „minieră" inepuizabilă din care trebuiau luate argumente și dovezi pentru a confirma tezele teologice. Nu viceversa!

Ei bine, Conciliul al II-lea din Vatican a redat Sfintei Scripturi valoarea de izvor primar din care provine teologia, scoțând în evidență unirea foarte strânsă care există între Sfânta Scriptură și Tradiție:

> Căci amândouă, curgând din același izvor divin, devin, într-un fel, o unitate și tind spre același scop [...]; prin urmare, Biserica nu-și dobândește certitudinea cu privire la toate lucrurile revelate numai din Sfânta Scriptură. De aceea, atât Scriptura, cât și Tradiția trebuie primite și venerate cu egală iubire și considerație. Sfânta Tradiție și Sfânta Scriptură constituie tezaurul unic al cuvântului lui Dumnezeu încredințat Bisericii[10].

Și cu toate că „misiunea de a interpreta în mod autentic cuvântul lui Dumnezeu scris sau transmis a fost încredințată numai Magisteriului viu al Bisericii", trebuie spus că „acest Magisteriu nu este însă deasupra cuvântului lui Dumnezeu, ci îl slujește, învățând numai ceea ce a fost transmis"[11].

Din redescoperirea primatului cuvântului lui Dumnezeu a derivat în Biserica postconciliară o extraordinară revenire a spiritualității, care a reînnoit, mai ales, rugăciunea, fie liturgică, fie privată. Ascultarea Cuvântului și răspândirea lui *lectio divina* au introdus, mai ales, tinerele generații la contemplație și la discernământ spiritual. Nu este exagerat a afirma că acesta a fost, probabil, rodul cel mai important al întregului Conciliu al II-lea din Vatican. Dacă Conciliul ar fi realizat numai creșterea prestigiului social al Bisericii, o formă mai atrăgătoare și mai populară a liturgiei, o creștere a libertății și a democrației în aparatul administrativ ecleziastic și a toleranței față de exterior – comentează K. Rahner – nu ar fi ajuns la ceea ce este scopul propriu al Bisericii,

> adică omul să-l iubească mai mult pe Dumnezeu, să devină mai bogat în credință, în speranță, în iubire față de el și față de om, să-l adore pe Dumnezeu mai bine *în duh și adevăr*, să accepte de bunăvoie întunericul existenței și moartea și să ia asupra sa mai liber și să știe să valorizeze propria libertate[12].

---

[10] *Dei Verbum*, nr. 9 ș.u.: *EV* 1/885.
[11] *Dei Verbum*, nr. 10: *EV* 1/887.
[12] K. Rahner, „Pietà in passato e oggi", în *Nuovi saggi*, II, Paoline, Roma 1968, 11 ș.u.

c) Teologia realităților pământești

În sfârșit, teologia posttridentină, pentru a contrasta subiectivismul și relativismul în domeniul teologic și al credinței, a simțit nevoia de a insista asupra adevărului obiectiv al dogmelor. Acest lucru a favorizat o concepție, într-un anumit sens, „a-temporală" despre revelație, preocupată să transmită cu fidelitate *depositum fidei*, făcând abstracție de evoluția istorică și culturală a lumii.

În schimb, Conciliul al II-lea din Vatican reevaluează dimensiunea istorică a economiei mântuirii. Cristos este Dumnezeu care intră în istoria lumii, o asumă și o recapitulează în el[13]. Deci Întruparea se împlinește în istoria omenirii prin toate epocile și culturile. Iată pentru ce Biserica, ea, care o continuă și o realizează, se întrupează în istorie și merge cu lumea; își însușește „bucuria și speranța, tristețea și angoasa omului de astăzi", simțindu-se „în mod real și intim solidară cu neamul omenesc și cu istoria lui"[14]. De aceea, fidelitatea în transmiterea lui *depositum fidei* nu numai că nu interzice, ci cere să se țină cont fie de diferitele situații istorice și culturale, fie de respectul deplin datorat libertății de conștiință a celor cărora le este vestită evanghelia[15].

Această aprofundare referitoare la dimensiunea istorică a mântuirii își are împlinirea în teologia realităților pământești: mântuirea evanghelică și promovarea umană, deși fiind distincte, nu sunt străine una de alta; între cele două planuri nu există dihotomie sau dualism, ci integrare și complementaritate. De aceea, în lumina acestui rezultat doctrinar, sunt profund schimbate raporturile dintre credință și istorie, dintre Biserică și lume.

Dacă este adevărat că „multe elemente de adevăr" se găsesc și în afara Bisericii Catolice[16], la religiile necreștine[17] și la necredincioși[18], atunci – trecând peste orice spirit de inchiziție –, dialogul intercultural, ecumenic sau interreligios devine instrumentul necesar al noii evanghelizări.

Dacă este adevărat că realitățile temporale (politica, economia, cultura, știința și tehnica) au scopuri, valori și instrumente proprii, că deci – conform însăși voinței Creatorului – trebuie respectate în „laicitatea" lor, atunci din credință nu se poate deduce un determinat model „catolic" politic sau social, ci credința poate și trebuie „să inspire" modele diferite; atunci Biserica nu se pune pe același plan cu statele, ci, „nefiind, datorită

[13] Cf. *Gaudium et spes*, nr. 38: *EV* 1/1437 ș.u.
[14] *Gaudium et spes*, nr. 1: *EV* 1/1319.
[15] Cf. *Dignitatis humanae*: *EV* 1/1042-1086.
[16] Cf. *Lumen gentium*, nr. 8: *EV* 1/304-307.
[17] Cf. *Nostra aetate*, nr. 2: *EV* 1/856-858.
[18] Cf. *Gaudium et spes*, nr. 92: *EV* 1/1638-1642.

misiunii şi competenţei sale, câtuşi de puţin confundabilă cu comunitatea politică şi nefiind legată de nici un sistem politic", ea „este în acelaşi timp semnul şi pavăza caracterului transcendent al persoanei umane"[19].

3. „Fluviul"

Dacă acestea pe care le-am văzut sunt „curentele" cele mai vitale şi rodnice formate din Conciliu ca dintr-un izvor, rămâne să ne întrebăm: încotro curge fluviul? În aceşti patruzeci de ani, lumea s-a schimbat şi se globalizează în bine şi în rău. Atâtea provocări şi-au schimbat doar chipul: ateismul nu mai este cel „ştiinţific" marxist, ci este cel practic al „gândirii unice" dominante; omenirea nu mai este despărţită de Zidul Berlinului, ci de zidul sărăciei şi al foametei, al egoismului şi al rasismului; ameninţarea războiului atomic a lăsat locul ameninţării terorismului internaţional. În schimb, alte provocări sunt noi: relativismul etic, venit după căderea ideologiilor şi după criza valorilor; fluxurile migratoare crescânde şi de neoprit; contradicţiile unei creşteri economice, culturale şi tehnologice „care oferă mari posibilităţi câtorva privilegiaţi, lăsând milioane şi milioane de oameni nu numai în afara progresului, ci pradă condiţiilor de viaţă cu mult sub nivelul minim datorat demnităţii omului"[20].

Însă, în acelaşi timp, alte „semne ale timpurilor" anunţă o zi de mâine mai bună, o posibilă înţelegere mai mare între popoare, un viitor de pace, de dezvoltare, de promovare a drepturilor umane. Cum să nu vedem motive de speranţă în sensibilitatea atâtor tineri, care iau asupra lor în mod voluntar problemele celor suferinzi şi ale celor nevoiaşi, salvgardarea creaţiei, noile perspective extraordinare deschise de noile tehnologii pentru creşterea umanităţii?

Ei bine – conchidem deci cu papa –, în faţa atâtor provocări, vechi şi noi, Conciliul al II-lea din Vatican rămâne

> o busolă sigură pentru a ne orienta pe drumul secolului care se deschide. *Duc in altum!* Să mergem înainte cu speranţă! Un nou mileniu se deschide înaintea Bisericii, asemenea unui ocean vast în care să ne aventurăm, contând pe ajutorul lui Cristos[21].

Izvorul poate să fie departe, putem repeta cu Paul al VI-lea, dar curentul fluviului ne urmăreşte.

---

[19] *Gaudium et spes*, nr. 76: *EV* 1/1580.
[20] IOAN PAUL AL II-LEA, *Novo millennio ineunte* (06.01.2001), nr. 50: *EV* 20/102.
[21] IOAN PAUL AL II-LEA, *Novo millennio ineunte*, nr. 57 ş.u.: *EV* 20/117-122.

18. GLOBALIZAREA: ASPECTE SOCIALE, POLITICE, ETICE

Globalizarea este, cu siguranță, unul dintre fenomenele cele mai relevante din timpul nostru. Toți vorbesc despre ea: unii pentru a o preamări, alții pentru a o demoniza. În realitate, este un fenomen mult mai complex decât pare şi trebuie înțeles bine pentru a fi călăuzit. De aceea, ținând cont mereu de aspectul economic, trebuie să-i prezentăm şi celelalte aspecte, care nu sunt mai puțin importante. Recentul magisteriu social al Bisericii poate să fie un ajutor important în această necesară operă de discernământ.

1. Aspectul economic

Globalizarea este un fenomen recent. El se deosebeşte calitativ de tradiționala instituționalizare a economiei capitaliste. De fapt, la clasica libertate a pieței, adică la schimbul de mărfuri dintr-o țară în alta, globalizarea adaugă astăzi şi libera circulație a factorilor productivi, îndeosebi a capitalurilor şi a muncii. Acest lucru a produs un salt de calitate, o cotitură în istoria economiei postindustriale:

> Începând de la prăbuşirea sistemului colectivist în Europa Centrală şi Orientală, cu consecințele sale pentru Lumea a Treia – comentează Ioan Paul al II-lea –, omenirea a intrat într-o nouă fază în care economia de piață pare că a cucerit virtual întreaga lume. Acest lucru a adus cu sine nu numai o crescândă interdependență a economiilor şi a sistemelor sociale, ci şi răspândirea de noi idei filosofice şi etice bazate pe noile condiții de muncă şi de viață introduse în aproape toate părțile lumii[1].

Totuşi, globalizarea nu s-a născut în mod spontan, ca şi cum ea ar fi o etapă naturală şi inevitabilă a procesului de dezvoltare capitalistă. În schimb, a apărut fie ca urmare a aplicării noilor tehnologii în economie, îndeosebi a informaticii, care permite transferarea de informații (deci capitaluri) în timp real dintr-o parte în alta a lumii, fie ca urmare a reducerii constante a costurilor de transport şi de comunicare.

Unii cercetători ajung să lege naşterea globalizării de deciziile politice luate în anul 1975, la Rambouillet, lângă Paris, de primul *summit* al celor şase țări mai dezvoltate (G 6). De fapt, cu ocazia aceea, ele au decis fie să

---

[1] IOAN PAUL AL II-LEA, *Discurs la Academia Pontificală de Ştiințe Sociale* (27.04.2001): *Aggiornamenti Sociali* (6/2001) 525.

dea cale liberă privatizărilor (adică de a permite cedarea către persoane private a întreprinderilor, bunurilor şi activităţilor din proprietatea statului sau gestionate de instituţii publice), fie să rupă legăturile dintre politică şi economie, care până atunci ţineau legate întreprinderile de propriul teritoriu sau de propria naţiune. Aşa încât, orice întreprinzător poate să exporte astăzi capitaluri şi activităţi în afara graniţelor naţionale, răspunzând de opţiunile sale numai în faţa propriilor acţionari, care pot să se afle în orice parte a lumii. De aici vine necesitatea de a revizui şi instrumentele clasice pe care se întemeia politica economică tradiţională şi care de acum nu mai erau suficiente, cum ar fi tactica fiscală şi variaţia taxelor de reducere şi de schimb[2].

Globalizarea nu avea să întârzie mult ca să arate care este adevărata problemă de rezolvat: de fapt, ea s-a născut şi încă este inspirată din vechea logică a pieţei care, dacă este în măsură să realizeze cea mai bună alocare de resurse, totuşi nu reuşeşte să realizeze o distribuire egală a bogăţiei produse. Prin urmare, în ultimul sfert de secol, sărăcia în termeni absoluţi s-a diminuat în ţările în curs de dezvoltare care au fost implicate în procesele de globalizare (ca în cazul ţărilor din sud-estul asiatic şi din America Latină), însă sărăcia relativă a crescut chiar în interiorul ţărilor dezvoltate. De exemplu, Italia meridională, în termeni absoluţi, stă astăzi mai bine decât ieri, dar în termeni relativi viteza de dezvoltare a sudului s-a diminuat ulterior faţă de viteza de dezvoltare a nordului, care, în schimb, continuă să crească într-un ritm şi mai susţinut.

Consecinţa cea mai gravă este, fără îndoială, şomajul care tinde să crească o dată cu globalizarea. De fapt, pe de o parte, graţie introducerii noilor tehnologii (mai ales a informaticii), astăzi este posibil să se producă aceeaşi cantitate de bunuri sau chiar creşterea ei, diminuând în mod însemnat forţa de muncă folosită; pe de altă parte, existenţa unei pieţe fără graniţe, încă lipsită de reguli şi de controale eficiente, duce capitalurile în afara graniţelor naţionale în căutarea de investiţii mai rentabile în orice colţ al lumii, unde este mai abundentă oferta de mână de lucru ieftină, conform legii clasice a căutării profitului cel mai mare. Dacă la asta se adaugă faptul că astăzi globalizarea face mult mai rentabilă investirea de capitaluri pe piaţa financiară, şi nu pe producerea de bunuri şi de servicii, se înţelege pentru ce zone întregi de muncitori (chiar şi din clasa mijlocie) sunt eliminate din procesul de producţie. Deci globalizarea produce bogăţie nouă, dar la un preţ uman şi social foarte ridicat. De aici, necesitatea unei reflecţii etico-sociale.

---

[2] Cf. S. ZAMAGNI, ed., *Globalizzare l'economia*, ECP, S. Domenico di Fiesole 1995, 19 ş.u.

2. Aspecte sociale, politice, culturale şi etice

Înainte de toate, globalizarea are un evident aspect social şi politic, strâns legat cu elementul economic. De fapt, posibilitatea de a produce şi a câştiga mai mult reducând cantitatea forţei de muncă ocupată generează contradicţii sociale stridente şi inacceptabile: un grup restrâns de bogaţi devine tot mai bogat, în timp ce creşte tot mai mult mulţimea celor „lipsiţi" şi a şomerilor; vechile şi noile inegalităţi se lărgesc ca un foarfece; se aprofundează fractura coeziunii sociale din cauza conflictelor care pot ajunge să ştirbească însăşi viaţa democratică. De exemplu, absenteismul în consultările electorale şi, mai în general, dezinteresul crescând faţă de viaţa politică nu trebuie oare atribuite în mod prevalent marginalizării în faţa căreia cetăţenii se simt victime? Este inevitabil ca aceia care sunt, de fapt, excluşi din circuitul economic de producţie şi de dezvoltare să se simtă şi inutili din punct de vedere social şi nemotivaţi din punct de vedere politic.

De altfel, acelaşi raport dintre marginalizarea economico-socială şi pierderea de încredere în democraţie se propune din nou şi la nivel internaţional, cu toate că globalizarea în sine stimulează naţiunile spre unificarea politică. Este emblematic cazul continentului african, care, exclus de la procesele de globalizare economică, este tot mai mult şi la marginea vieţii sociale şi politice internaţionale cu o separare care riscă să devină irecuperabilă.

Or, depăşirea unor asemenea cazuri de marginalizare socială şi politică (mai întâi, economică) este făcută mai problematică de faptul că, practic, conducerea procesului de globalizare este în mâna câtorva subiecţi care s-au impus singuri pe scena mondială şi îşi arogă puterea de a dicta reguli celorlalţi, numai în virtutea forţei economice de care dispun, fără nici o legitimare democratică şi fără nici un control de jos: de exemplu, este cazul Organizaţiei Mondiale a Comerţului (WTO), al marilor firme transnaţionale şi al organismelor financiare cum sunt Banca Mondială şi Fondul Monetar Internaţional şi al altor tehnocraţii financiare şi legale, care disciplinează tranzacţii economice al căror volum depăşeşte adesea Produsul Intern Brut al unor state întregi.

Astăzi această situaţie nu mai poate fi susţinută şi nu mai este acceptată în mod pasiv, aşa cum demonstrează extinderea nu numai a contestării mişcărilor *no-global* (care coboară în piaţă cu mare zgomot cu ocazia întâlnirilor la vârf ale acestor organisme), ci şi a altor iniţiative mai serioase şi eficiente, cum sunt diferitele campanii pentru ştergerea datoriei ţărilor sărace sau recentul *Forum* social mondial din Porto Alegre.

Deci globalizarea aduce cu sine şi probleme sociale şi politice relevante, care trebuie abordate şi rezolvate în context cu problemele economice.

Aceasta este calea ce trebuie urmată, nu numai pentru a evita ca globalizarea să producă mai multe stricăciuni decât avantaje, ci şi pentru a demonstra că aplicarea noilor instrumente tehnologice la economie poate efectiv să folosească dezvoltării omenirii atunci când este orientată din punct de vedere etic.

Iată pentru ce aspectul, desigur, cel mai important al globalizării este cel cultural şi etic. De fapt, cu libera circulaţie a bunurilor, a serviciilor, a capitalurilor şi a muncii intră în cerc şi ideile, se răspândesc culturi şi mentalităţi diferite, se propagă stiluri diferite de viaţă. Cu alte cuvinte, globalizarea produce cultură şi, în acelaşi timp, este ea însăşi o cultură: un mod nou de a înţelege munca umană, de a fundamenta relaţiile sociale şi raporturile între „local" şi „global", între stat-naţiune şi unitate supranaţională. Pericolul este ca vechea logică de piaţă să prevaleze şi să se impună tocmai ca o cultură hegemonă. Mai ales, acest lucru preocupă Biserica:

> Una dintre preocupările Bisericii în privinţa globalizării este că ea a devenit rapid un fenomen cultural. Piaţa ca mecanism de schimb a devenit instrumentul unei noi culturi. [...] Piaţa impune modul său de a gândi şi de a acţiona şi imprimă asupra comportamentului scara sa de valori[3].

În acest moment, se deschide în mod necesar confruntarea cu cultura neoliberală, care – după sfârşitul „socialismului real" şi după dezminţirea istorică a culturii colectiviste – pare să domine netulburată, cu riscul de a omologa celelalte culturi, creând o nouă formă de colonialism cultural, mai rău decât vechiul colonialism economic.

Limita culturii neoliberale, din care se inspiră în mod clar globalizarea, este utilitarismul său intrinsec: adică a considera că are valoare numai ceea ce este „eficace", că valorează mai mult ceea ce permite rezultatele cele mai bune şi „dă mai mult" în termeni de productivitate şi de dezvoltare. Consecinţa este că judecata etică rămâne subordonată eficienţei, inovaţiei tehnologice şi consensului social, fără nici o referinţă la valorile înrădăcinate în însăşi persoana umană, în conştiinţa sa morală şi religioasă.

> Asistăm – deplânge Ioan Paul al II-lea – la apariţia de modele de gândire etică ce sunt subproduse ale globalizării însăşi şi care poartă marca utilitarismului. Totuşi, valorile etice nu pot să fie dictate de inovaţiile tehnologice, de tehnică şi de eficienţă. Ele sunt înrădăcinate în însăşi natura persoanei umane. Etica nu poate să fie justificarea sau legitimarea unui sistem, ci, mai degrabă, trebuie să fie tutelă a tot ceea ce există uman în orice sistem. Etica pretinde ca sistemele să se adapteze la exigenţele omului, şi nu ca omul să fie sacrificat pentru salvarea sistemului[4].

---

[3] IOAN PAUL AL II-LEA, *Discurs la Academia Pontificală de Ştiinţe Sociale* (27.04.2001): *Aggiornamenti Sociali* (6/2001) 526, nr. 3.

[4] IOAN PAUL AL II-LEA, *Discurs la Academia Pontificală de Ştiinţe Sociale*, nr. 4.

De aici derivă fie relativismul etic, fie amprenta „competitivă" (în anumită măsură, „conflictuală") pe care cultura neoliberală tinde s-o imprime economiei şi înseşi vieţii sociale. Dacă inegalităţile sociale nu pot fi eliminate, este inevitabil ca progresul să le surâdă celor bogaţi, şi nu celor săraci, ca cel mai puternic să prevaleze şi cel slab să piară, ca puterea economică să se concentreze în mâinile câtorva persoane sau ale câtorva societăţi multinaţionale.

Or, tocmai prevalenţa acestei logici de piaţă întunecă aspectele pozitive care, cu siguranţă, există în globalizare. Cum să nu vedem că globalizarea constituie o ocazie extraordinară pentru a dezvolta în lume conştiinţa unităţii neamului omenesc? E suficient să ne gândim numai la perspectivele extraordinare pe care Internetul le oferă fie pentru a schimba informaţii, fie pentru a exercita forme eficiente de presiune în apărarea drepturilor umane.

În faţa acestor perspective pozitive care se deschid fără îndoială, Biserica nu încetează să-i invite pe toţi să facă orice efort pentru „a globaliza solidaritatea". O contribuţie importantă în această direcţie a venit recent de la un document al Consiliului Pontifical pentru Comunicaţiile Sociale: *Etica în Internet*. După ce a prezentat că globalizarea poate să mărească bunăstarea şi să promoveze dezvoltarea, să mărească producţia, unitatea dintre popoare şi o slujire mai bună a familiei umane, documentul insistă asupra necesităţii de a practica solidaritatea în slujba binelui comun în cadrul naţiunilor şi între ele, folosindu-se tocmai de noua tehnologie informatică şi, mai ales, de *Internet*: „Această tehnologie poate fi un instrument pentru a rezolva probleme umane, promovând dezvoltarea integrală a persoanelor, creând o lume condusă de dreptate, pace şi iubire"[5]. Şi insistă: pentru a evita să se producă ulterioare forme de discriminare între bogaţi şi săraci şi în accesul la noile tehnologii informatice (*digital divide*), altă cale nu există decât a globaliza solidaritatea.

3. Globalizarea solidarităţii

Doctrina socială a Bisericii a fost mereu foarte critică faţă de cultura liberală în toate formele sale, inclusiv cea neoliberală actuală. Totuşi, nu s-a limitat niciodată numai la denunţare. În acelaşi timp, a insistat asupra necesităţii de a integra în mod concret între ele eficienţa economică şi solidaritatea. În ultima vreme, Ioan Paul al II-lea a revenit asupra acestui punct cu un alt discurs al său la Academia Pontificală de Ştiinţe Sociale (11 aprilie 2002), reafirmând cu tărie că globalizarea le impune tuturor

[5] CONSILIUL PONTIFICAL PENTRU COMUNICAŢIILE SOCIALE, *Etica în Internet* (22.02.2002), nr. 5: *Il Regno-documenti* 47 (7/2002) 200.

„să examineze în manieră reînnoită problema solidarității”[6]. Este singurul mod pentru a evita ca globalizarea să înainteze în dauna celor mai nevoiaşi şi a celor mai slabi, lărgind şi mai mult prăpastia existentă între bogați şi săraci, între națiuni sărace şi națiuni bogate[7].

Deja în discursul precedent din anul 2001 papa reafirmase care sunt cele două principii inseparabile, în lumina cărora trebuie orientată globalizarea, dacă se vrea să se evite ca raporturile sociale să se reducă exclusiv la cele economice şi ca cei slabi să fie lăsați în voia celui care e mai puternic.

În schimb, pentru ca globalizarea să manifeste însemnatele sale potențialități pozitive – spune papa –, în primul rând, nu trebuie să se uite niciodată că „ființa umană trebuie să fie mereu un scop şi niciodată un mijloc, un subiect, şi nu un obiect şi nici un produs de piață”[8]. Adică globalizarea este un instrument şi, ca atare, trebuie orientat spre scopul său care este persoana umană în contextul binelui comun şi al dezvoltării sociale. De aceea, „globalizarea, *a priori*, nu este nici bună, nici rea. Ea va fi ceea ce persoanele vor face cu ea. Nici un sistem nu este scop în sine şi este necesar de insistat asupra faptului că globalizarea, ca orice alt sistem, trebuie să fie în slujba persoanei umane, a solidarității şi a binelui comun”[9]. Iată pentru ce globalizarea nu trebuie nici absolutizată, ca şi cum ar fi leacul universal pentru toate relele, nici nu trebuie demonizată ca şi cum ar fi o catastrofă. Mai degrabă, ea trebuie orientată în mod responsabil spre scopul său, dându-i un suflet etic, ca să folosească într-adevăr dezvoltării umane a tuturor.

În al doilea rând – continuă Ioan Paul al II-lea –, trebuie ținut cont cum se cuvine de valoarea inalienabilă a tuturor culturilor umane, pe care nici o putere externă nu are dreptul de a le diminua şi cu atât mai puțin de a le distruge[10].

Pericolul globalizării este ca ea să producă un fel de omologare culturală, adică nivelarea diferitelor culturi după unica schemă a culturii neoliberale prevalente. „Globalizarea – afirmă cu tărie papa – nu trebuie să fie un nou tip de colonialism. Trebuie să respecte diversitatea culturilor care, în cadrul armoniei universale a popoarelor, sunt cheile de interpretare a vieții”[11].

Şi atunci, ce-i de făcut? Trebuie globalizată solidaritatea.

Pentru acest scop, Ioan Paul al II-lea stabileşte un criteriu important: „Întreprinzând procesul de globalizare, omenirea nu poate să renunțe la

---

[6] *L'Osservatore Romano* (12 aprilie 2002) 5, nr. 2

[7] Cf. *L'Osservatore Romano*, nr. 3.

[8] IOAN PAUL AL II-LEA, *Discurs la Academia Pontificală de Ştiințe Sociale* (27.04.2001): *Aggiornamenti Sociali* (6/2001) 526, nr. 3.

[9] IOAN PAUL AL II-LEA, *Discurs la Academia Pontificală de Ştiințe Sociale*, 526, nr. 2.

[10] IOAN PAUL AL II-LEA, *Discurs la Academia Pontificală de Ştiințe Sociale*, 527, nr. 4.

[11] IOAN PAUL AL II-LEA, *Discurs la Academia Pontificală de Ştiințe Sociale*, nr. 4.

un cod etic comun"[12]. Cu alte cuvinte: dacă se vrea ca globalizarea să nu degenereze în relativism etic şi în omologarea stilurilor de viaţă şi a culturilor, trebuie căutate împreună acele valori umane universale care există în toate elaborările culturale diferite. Este acelaşi concept pe care-l exprimase deja cu tărie în discursul său la ONU, cu ocazia aniversării a cincizeci de ani de la întemeiere, pe 5 octombrie 1995:

> Dacă vrem ca un secol de *constrângere* să lase loc unui secol de *convingere*, trebuie să găsim drumul pentru a discuta, cu un limbaj comprehensibil şi comun cu privire la viitorul omului. Legea morală universală, scrisă în inima omului, este acel tip de *gramatică* ce foloseşte lumii pentru a aborda această discuţie cu privire la însuşi viitorul ei[13].

În orice caz, va fi nevoie să se pună bază pe organisme internaţionale înzestrate cu autoritate şi cu instrumente eficiente care să însoţească şi să orienteze procesul de globalizare, cu politici corespunzătoare care să ţină cont de toată complexitatea fenomenului, şi nu numai de aspectul său economic: „La nivel mondial, trebuie să se prospecteze şi să se aplice opţiuni colective, printr-un proces care să favorizeze participarea responsabilă a tuturor oamenilor, chemaţi să construiască împreună viitorul lor"; adică e vorba de „a reglementa pieţele, a supune legile pieţei la cele ale solidarităţii, pentru ca persoanele şi societăţile să nu fie în voia schimbărilor economice de orice tip şi să fie ocrotite de zdruncinăturile legate de dereglarea pieţelor"[14].

În sfârşit, nu putem să nu spunem că globalizarea interpelează în mod direct Biserica însăşi. Ba, mai mult, comunitatea creştină, în virtutea universalităţii sale şi a „catolicităţii" sale, este în măsură mai mult decât oricare altă realitate să înţeleagă şi să orienteze omenirea spre o globalizare integrală, atentă la planul lui Dumnezeu. În mesajul pentru a XXXIV-a Zi Mondială a Comunicaţiilor Sociale (12 mai 2002), Ioan Paul al II-lea pune problema în mod explicit întregii comunităţi creştine: „Cum putem garanta că revoluţia informaţiei şi a comunicaţiilor, care are în Internet primul său motor, să acţioneze în favoarea globalizării dezvoltării umane şi a solidarităţii, obiective strâns legate de misiunea Bisericii?"[15] Astăzi Biserica consideră că este parte a misiunii sale să facă generaţia noastră conştientă că fenomenul globalizării este o ocazie preţioasă pentru a construi – conform planului lui Dumnezeu – unitatea neamului omenesc, salvgardând bogăţiile, demnitatea şi libertatea tuturor popoarelor care-l compun.

---

[12] IOAN PAUL AL II-LEA, *Discurs la Academia Pontificală de Ştiinţe Sociale*, nr. 4.
[13] *L'Osservatore Romano* (6 octombrie 1995) nr. 3.
[14] IOAN PAUL AL II-LEA, *Discurs la Academia Pontificală de Ştiinţe Sociale*, nr. 5.
[15] *L'Osservatore Romano* (23 ianuarie 2002).

Concluzionând: conform învăţăturii sociale a Bisericii, numai o „globalizare solidară" va evita să se nască sclavii de natură culturală mai rele decât cele vechi şi ca săracii să fie despuiaţi de ceea ce au mai preţios, adică de propria cultură şi de libertatea însăşi.

Încă o dată Biserica, rămânând în mod necesar pe planul etic sau religios care-i aparţine, nu ezită să exprime evaluarea sa cu privire la evenimente şi procese istorice, pentru a le lumina cu lumina evangheliei. Menţinându-se mereu echidistantă de mişcările sociale şi politice, nu poate însă să rămână „neutră" faţă de culturile din care ele îşi inspiră opţiunile politice. Este cazul culturii neoliberale, din care se inspiră globalizarea.

Chiar cu preţul impopularităţii, Biserica nu poate renunţa să vorbească în mod curajos pentru a forma conştiinţele şi a-i ajuta pe toţi oamenii de bunăvoinţă în discernământul necesar. Mergând, dacă este necesar, împotriva curentului.

19. BISERICA ŞI RĂZBOIUL

Pe 20 martie 2003 izbucnea războiul din Irak. Luarea de poziţie fermă a lui Ioan Paul al II-lea în favoarea păcii împotriva intervenţiei anglo-americane a dat naştere unei ample dezbateri cu privire la adevărata doctrină a Bisericii în privinţa recurgerii la forţă în soluţionarea conflictelor. Nu întotdeauna s-au spus lucruri adevărate şi exacte. De aceea, poate fi util să vedem concret cum atitudinea teoretică şi practică, reafirmată de Biserică cu prilejul războiului din Irak, este punctul de sosire al unui lung drum făcut de magisteriul social. Din motive de claritate, distingem trei etape ale acestei evoluţii: a) „războiul drept"; b) „amestecul umanitar"; c) „războiul preventiv".

1. „Războiul drept"

Reflecţia creştină cu privire la războiul drept oglindeşte dificultatea pe care Biserica a întâlnit-o mereu în a concilia profeţia evanghelică şi istoria. De fapt, dacă se judecă fenomenul războiului pornind de la profeţia evanghelică, refuzarea oricărei intervenţii armate este radicală şi alegerea păcii este fără rezerve, fără „dacă" şi fără „însă"; în schimb, dacă se abordează problema pornind de la complexitatea realităţii istorice, atunci războiul pare un „rău inevitabil" ce nu poate fi eliminat niciodată complet, împotriva căruia Biserica are datoria să lupte, admiţând însă că, în situaţii determinate, dreptul-obligaţia la legitimă apărare poate să ceară, ca *extrema ratio*, şi recurgerea la arme.

Ioan Paul al II-lea explică de ce această atitudine „istorică" nu contrazice radicalismul profetic:

> Uciderea unei fiinţe umane [...] e un păcat de o deosebită gravitate. [...] Dintotdeauna însă, în faţa multiplelor situaţii, adesea dramatice, pe care le prezintă viaţa individuală şi socială, reflecţia credincioşilor a încercat să dobândească o înţelegere mai completă şi mai profundă a ceea ce interzice şi prescrie porunca lui Dumnezeu. Există, într-adevăr, situaţii în care valorile prescrise de Legea lui Dumnezeu apar sub forma unui adevărat paradox. Este, de pildă, cazul *legitimei apărări*, mai ales la nivel colectiv; de fapt, legitima apărare poate fi nu numai un drept, ci o obligaţie gravă pentru cel răspunzător de viaţa altuia, de binele comun al familiei sau al comunităţii civile. Se întâmplă, din păcate, ca necesitatea de a-l pune pe agresor în condiţia de a nu dăuna să

implice uneori suprimarea lui. În această ipoteză, deznodământul mortal e de atribuit agresorului însuşi, care i s-a expus prin acţiunea sa[1].

Compatibilitatea etică a acestei duble evaluări cu privire la război – de condamnare radicală, pe de o parte, şi de justificare în cazul extrem de autoapărare, pe de altă parte – a avut deja sistematizarea sa teoretică în doctrina despre „războiul drept", teoretizată prima dată de sfântul Augustin în *De civitate Dei*, aprofundată apoi de sfântul Toma de Aquino în *Summa Theologiae* şi, în sfârşit, elaborată în întregime în epoca modernă. Conform acestei doctrine, nu e suficient ca motivul războiului să fie just; este nevoie, în acelaşi timp, să existe o suficientă „probabilitate" de a restabili cu armele ordinea încălcată în mod nedrept şi ca daunele provocate de acţiunea războinică să fie „proporţionale" cu nedreptatea îndurată.

Şi Conciliul al II-lea din Vatican (1965) face referinţă la această doctrină: „Războiul nu a dispărut din lume. Şi atât timp cât va exista primejdia de război şi va lipsi o autoritate internaţională competentă şi înzestrată cu forţe corespunzătoare, nu li se poate nega guvernelor dreptul la legitimă apărare, cu condiţia să fi fost epuizate toate mijloacele de reglementare paşnică. Şefii de state şi alţii care iau parte la răspunderea treburilor de stat au, aşadar, îndatorirea de a ocroti popoarele ce le-au fost încredinţate"[2]. În zilele noastre, şi *Catehismul Bisericii Catolice* (1992) reconfirmă această doctrină[3].

Totuşi, deja Conciliul, după ce a reafirmat dreptul şi obligaţia (sub condiţii precise) apărării legitime, adaugă imediat că, după evenimentul bombei atomice şi al armelor chimice şi biologice de distrugere în masă, însăşi natura războiului s-a schimbat calitativ. Aşadar, trebuie abordată tema războiului într-o optică diferită:

> Grozăvia şi perversitatea războiului cresc nemăsurat din cauza progresului armelor ştiinţifice. Într-adevăr, acţiunile războinice purtate cu astfel de arme pot provoca distrugeri uriaşe şi lipsite de discernământ, care, de aceea, depăşesc cu mult limitele legitimei apărări. [...] Toate acestea ne obligă să reexaminăm războiul într-un spirit cu totul nou[4].

Aşadar, conceptul de „război drept", reafirmat ca principiu, apare depăşit, de fapt, din cauza calităţii schimbate a fenomenului războiului. Desigur, nu orice război ajunge în mod necesar la folosirea armelor de distrugere şi de exterminare în masă, devenind „război total" (aşa cum demonstrează seria impresionantă de conflicte armate care s-au succedat în ultimii cincizeci de

---

[1] IOAN PAUL AL II-LEA, *Evangelium vitae* (25.03.1995), nr. 55: *EV* 14/2351.
[2] *Gaudium et spes*, nr. 79: *EV* 1/1596.
[3] *Catehismul Bisericii Catolice*, nr. 2308-2317.
[4] *Gaudium et spes*, nr. 80: *EV* 1/1598.

ani). Totuşi, dacă această folosire ar fi programată sau realizată, atunci războiul, în orice ipoteză (chiar şi în cele de „legitimă apărare" sau de „amestec umanitar"), ar fi lipsit de orice legitimitate morală şi, ca atare, este condamnat şi de Biserică în termeni absoluţi şi incontestabili:

> Luând în considerare toate acestea, Sfântul Conciliu, însuşindu-şi condamnările războiului total pronunţate deja de recenţii Suverani Pontifi, declară: Orice acţiune războinică îndreptată fără discernământ spre distrugerea unor oraşe întregi sau a unor regiuni vaste împreună cu locuitorii lor este o crimă împotriva lui Dumnezeu şi împotriva omului însuşi, crimă ce trebuie condamnată cu tărie şi fără ezitare[5].

De aceea, în faţa riscului real ca modernele conflicte armate să se poată transforma în mod tragic în „război total", instrumentul negocierii dintre părţi, cu intervenţia mediatoare a organismelor internaţionale, în primul rând, a Organizaţiei Naţiunilor Unite, asumă relevanţa maximă, fie cu scopul de a preveni conflictele înseşi, fie, o dată ce au izbucnit, pentru a face să înceteze, restabilind pacea printr-o soluţionare egală a drepturilor şi intereselor aflate în joc:

> *Nu războiului!* Războiul *nu este niciodată o fatalitate*; el este mereu o *înfrângere a omenirii* – a spus Ioan Paul al II-lea corpului diplomatic acreditat pe lângă Sfântul Scaun. Dreptul internaţional, dialogul leal, solidaritatea dintre state, exercitarea nobilă a diplomaţiei sunt mijloace demne de om şi de naţiuni pentru a rezolva litigiile lor. [...] *Războiul nu poate fi considerat niciodată un mijloc ca un altul*, care trebuie folosit pentru a reglementa litigiile dintre naţiuni. Aşa cum amintesc Carta Organizaţiei Naţiunilor Unite şi dreptul internaţional, nu se poate recurge la război, chiar dacă e vorba de a asigura binele comun, decât ca posibilitate extremă şi respectând condiţii foarte riguroase; nici nu trebuie neglijate consecinţele pentru populaţiile civile în timpul şi după operaţiunile militare[6].

Ioan al XXIII-lea percepuse deja această schimbare aflată în desfăşurare în conştiinţa timpului nostru şi a fost primul papă care a formulat discursul despre război cu o mentalitate nouă. Preocuparea prevalentă a enciclicei *Pacem in terris* (1963) nu mai este cea tradiţională, adică de a reafirma condiţiile războiului drept sau angajarea Bisericii de a limita efectele inumane ale evenimentelor războinice considerate inevitabile; Ioan al XXIII-lea are în vedere, mai ales, să întărească conştiinţa drepturilor umane, pe care trebuie întemeiată pacea, şi insistă că războiul nu este o fatalitate:

---

[5] *Gaudium et spes*, nr. 80: *EV* 1/1598.

[6] Ioan Paul al II-lea, *Discurs adresat Corpului Diplomatic* (13.01.2003): *L'Osservatore Romano* (13-14 ianuarie 2003).

Se răspândeşte tot mai mult printre fiinţele umane convingerea – scrie el – că eventualele controverse dintre popoare nu trebuie să fie rezolvate cu recurgerea la arme, ci, în schimb, prin negociere"; de aceea, „în acest timp al nostru, care se laudă că posedă forţa atomică, este *irațional* [aşa spune textul latin original, mult mai puternic decât traducerea] a crede că războiul mai poate fi un instrument potrivit pentru a repara drepturile încălcate"[7].

Cu ocazia ultimelor conflicte, şi Ioan Paul al II-lea îşi însuşeşte această poziţie şi nu încetează s-o propună din nou: „În aceste ore de mari pericole, aş vrea să repet cu tărie că războiul nu poate să fie un mijloc potrivit pentru a rezolva complet problemele existente între naţiuni. Nu a fost niciodată şi nu va fi niciodată". Este semnificativ că aceste cuvinte puternice, rostite în prima zi a războiului din Golf (17 ianuarie 1991)[8], sunt în mod substanţial aceleaşi care au fost adresate membrilor Adunării Consiliului Europei, la începutul războiului din Kosovo:

> O violenţă care răspunde la o altă violenţă nu este niciodată o cale pentru a ieşi dintr-o criză privind înainte. Aşadar, merită oprite armele şi actele de răzbunare, pentru a se angaja în negocieri care să lege părţile de un acord care să respecte diferitele popoare şi diferitele culturi[9].

Exact pe aceeaşi linie au fost intervenţiile papei cu ocazia războiului din Irak.

Însă, în acest moment, noua cultură de pace se ciocneşte de obstacolul principal: ONU, născută pentru a garanta pacea şi securitatea, în realitate, este blocată de vârfurile încrucişate ale Consiliului de Securitate, rămas un organ de vârf şi discriminator.

> Organizaţia Naţiunilor Unite – deplânge Ioan Paul al II-lea – n-a reuşit până acum să elaboreze, pentru soluţionarea conflictelor internaţionale, instrumente eficiente alternative războiului, şi aceasta pare problema cea mai urgentă pe care o are încă de rezolvat comunitatea internaţională[10].

Cu această situaţie zăbavă se explică „intervenţia umanitară" a NATO, realizată fără un mandat specific şi direct al ONU, deşi se plasează în cadrul rezoluţiilor precedente ale Consiliului de Securitate, considerate suficiente (conform unei interpretări, de altfel, controversate) de către guvernele ţărilor din NATO pentru a justifica intervenţia însăşi.

---

[7] IOAN AL XXIII-LEA, *Pacem in terris* (11.04.1963), 126-135: *CERAS*, 319 ş.u.
[8] *L'Osservatore Romano* (18 ianuarie 1991).
[9] *L'Osservatore Romano* (30 martie 1999).
[10] IOAN PAUL AL II-LEA, *Centesimus annus* (01.05.1991), nr. 21: *EV* 13/140.

2. Principiul „amestecului umanitar"

O aprofundare succesivă a doctrinei sociale a Bisericii în privinţa războiului şi a conflictelor a avut loc cu afirmarea principiului „amestecului umanitar". În sediile internaţionale se vorbea despre el deja de la jumătatea anilor '80, adică de când se studia cum să se atribuie ONU misiunea de a veghea asupra securităţii mondiale cu operaţiuni umanitare şi de siguranţă internaţională publică, capabile să prevină sau să ducă la încetarea încălcărilor grave ale drepturilor umane, punându-i pe agresori în situaţia de a nu dăuna.

Războiul din Kosovo (1994) nu a izbucnit pentru a afirma supremaţia unei naţiuni asupra alteia, nici pentru a recuceri un teritoriu pierdut, nici pentru a apăra graniţele de un agresor nedrept. NATO a venit împotriva lui Milosevic din motive umanitare: pentru a opri „epurarea etnică" făcută de armata Federaţiei Iugoslave împotriva populaţiei albaneze din Kosovo. Adică suntem în faţa unui motiv de război diferit de cele clasice; suntem în faţa unei intervenţii de „amestec umanitar". De aici provin multele întrebări cu privire la conflictul din Kosovo, care pune, mai ales, o problemă de fond: războiul este un instrument potrivit pentru a restabili drepturile umane încălcate?

În aceeaşi direcţie a mers Biserica.

> Luăm act aici – a spus Ioan Paul al II-lea într-un discurs adresat corpului diplomatic – de una dintre evoluţiile, fără îndoială, cele mai semnificative ale dreptului popoarelor care a avut loc în decursul secolului al XX-lea. Urgenţa individului este la baza a ceea ce este numit *dreptul umanitar*. Există interese care transcend statele: sunt interesele persoanei umane, drepturile sale. [...] Până acolo încât s-a impus un nou concept în aceste ultime luni, cel de *amestec umanitar*.

Şi papa explică:

> O dată ce toate posibilităţile oferite de negocierile diplomatice, procesele prevăzute de convenţiile şi de organizaţiile internaţionale au fost puse în practică şi odată ce, în pofida acestora, populaţii sunt pe punctul de a pieri sub loviturile unui agresor nedrept, statele nu mai au *dreptul la indiferenţă*. Se pare tocmai că obligaţia lor este de a-l dezarma pe acest agresor dacă toate celelalte mijloace s-au dovedit ineficiente. Principiile suveranităţii statelor şi al neamestecului în treburile lor interne – care-şi păstrează toată valoarea lor – nu pot totuşi să constituie un paravan în spatele căruia se poate tortura şi asasina[11].

La un an după aceea, preocupat că războiul din Bosnia-Herţegovina ar putea să degenereze în război european sau chiar mondial, papa reia

---

[11] IOAN PAUL AL II-LEA, *Discurs adresat Corpului Diplomatic* (16.01.1993): *L'Osservatore Romano* (17 ianuarie 1993).

argumentul şi face deosebire între „intervenţia umanitară" şi „intervenţia războinică" în sens propriu:

> Scaunul apostolic – spune el –, la rândul său, nu încetează să amintească principiul *intervenţiei umanitare*. Nu în primul rând o intervenţie de tip militar, ci orice tip de acţiune care are în vedere o *dezarmare* a agresorului. Este principiul care în evenimentele îngrijorătoare din Balcani are o aplicare precisă. În învăţătura morală a Bisericii, orice agresiune militară este considerată rea din punct de vedere moral; legitima apărare, în schimb, este considerată admisibilă şi uneori necesară[12].

De aceea, dacă nu s-ar reuşi dezarmarea agresorului cu mijloace diferite, la care este necesar să se recurgă mereu „în primul rând", este implicit că, „în a doua instanţă" şi ca *extrema ratio*, devine necesară şi legitimă intervenţia militară (aşa cum s-a întâmplat în anul 1994, pentru a pune capăt ororilor războiului în Bosnia-Herţegovina). Însă, în acest caz, „intervenţia umanitară" rămâne în cadrul unei ordini internaţionale mai ample, în care tutelarea drepturilor umane este încredinţată unor organe constituite în mod democratic şi unor subiecţi cu utilitate internaţională publică; de aceea, şi în cazul de tutelă armată, nu există violenţă, pentru că nu se lezează dreptatea şi dreptul, ci se garantează.

Spus cu alte cuvinte: forţa folosită în operaţiunile de amestec umanitar este „forţă a ordinii", este acţiune de poliţie internaţională, este interpunere între părţile aflate în conflict şi, numai când ar deveni inevitabil, se transformă într-o intervenţie războinică pentru a-l dezarma pe agresorul nedrept. Totuşi, şi în acest caz extrem, operaţiunea este urmărită şi garantată de o autoritate democratică supranaţională şi nu este lăsată în voia logicii violente şi iraţionale a armelor.

Desigur, suntem în faţa unui capitol nou din dreptul internaţional, care în mare parte încă trebuie definit. De aceea, nu trebuie să uimească faptul că multe întrebări sunt încă fără răspuns: cum se evită ca intervenţia umanitară să se transforme în războiul în curs? Cum se instaurează o poliţie internaţională eficientă dacă mai întâi nu se revizuiesc conceptul şi limitele „suveranităţii naţionale"? Este realist a prevedea o reformă a ONU care să permită, în sfârşit, naşterea unei autorităţi supranaţionale, cu forţa şi instrumentele necesare pentru a preveni sau a înăbuşi crimele împotriva umanităţii?

Or, această conştiinţă a rolului de neînlocuit al organismelor internaţionale pentru a menţine sau a restabili pacea se extinde până la cererea intervenţiei lor şi pentru a face să înceteze cele mai grave încălcări ale drepturilor omului, comise în cadrul statelor. De fapt, la nivel planetar

---

[12] IOAN PAUL AL II-LEA, *Discurs la Audienţa Generală* (12.01.1994): *L'Osservatore Romano*, supliment, pag. 9.

s-au dezvoltat fie refuzarea războiului, fie convingerea că drepturile umane sunt fără granițe: cine încalcă şi ofensează drepturile umane ofensează conştiința umană, însăşi omenirea. Aşadar, crimele împotriva umanității nu pot fi considerate probleme interne ale unei națiuni; obligația de a le restabili transcende granițele geografice şi politice în care acele drepturi sunt încălcate. Delictele împotriva umanității nu se prescriu: este necesar să fie judecate la Londra sau la Madrid, chiar dacă au fost comise în Chile; există o Curte Penală Internațională permanentă (instituită în anul 1998, ratificată în anul 2002 şi operativă de pe 1 ianuarie 2003), competentă să judece toate crimele împotriva umanității, oriunde şi oricum ar avea loc.

3. „Războiul preventiv"

O a treia etapă de aprofundare a doctrinei sociale a Bisericii a venit, în cele din urmă, în fața teoriei „războiului preventiv", elaborată de subsecretarul Apărării SUA Paul D. Wolfowitz, după atentatul de pe 11 septembrie 2001 de la turnurile gemene din New York, şi însuşită de preşedintele George W. Bush (discursul de la West Point din 1 iunie 2002). Doctrina Bush despre „războiul preventiv" a fost prezentată ca o noutate. În realitate, ideea de a-l lovi cel dintâi pe duşman pentru a se apăra de un posibil atac este foarte veche. Într-un anumit sens, se poate găsi schițată în vestita sentință a lui Vegețiu, scriitor latin din secolul al IV-lea: „Dacă vrei pacea, pregăteşte războiul".

Aşadar, mai mult decât o teorie nouă, doctrina lui Bush este revenirea vechii iluzii de a crede că violența se învinge cu violență şi pacea se construieşte cu războiul. În două recente Declarații, Conferințele episcopale din Statele Unite şi din Anglia şi Țara Galilor explică, în schimb, că războiul „preventiv" este inacceptabil din punct de vedere moral, de nesusținut din punct de vedere juridic şi greşit din punct de vedere politic[13].

Inacceptabil din punct de vedere moral. Episcopii americani, după ce au afirmat că nu există dovezi clare şi suficiente nici ale unei implicări directe a Irakului în atacurile de pe 11 septembrie, nici ale unui atac grav şi iminent al lui Saddam Hussein cu arme de distrugere în masă împotriva Occidentului, se întreabă: cum se poate justifica din punct de vedere moral un război întemeiat pe „suspiciuni" şi pe un proces împotriva „intențiilor"? Va putea fi permis vreodată să se distrugă o țară, să se provoace moartea atâtor nevinovați pentru a obliga un guvern periculos să modifice comportamentele sale inacceptabile sau pentru a destitui un tiran? Dacă ar trebui să se afirme acest principiu, omenirea ar ajunge să trăiască veşnic în stare de război.

---

[13] Cf. P. BORGOMEO, *Editoriale della Radio Vaticana* (19 noiembrie 2002).

De nesusținut din punct de vedere juridic. Este inadmisibil ca un membru al ONU să nu-i accepte autoritatea şi să-şi rezerve dreptul şi libertatea de a acționa singur, oricare ar fi decizia Consiliului de Securitate. Ioan Paul al II-lea i-a dat mandat purtătorului său de cuvânt, Joaquin Navarro-Valls, să exprime prin cuvinte foarte dure condamnarea sa: „Cine decide că s-au epuizat mijloacele paşnice pe care dreptul internațional le pune la dispoziție îşi asumă o mare responsabilitate în fața lui Dumnezeu, a propriei conştiințe şi a istoriei!"[14] Este de nesusținut din punct de vedere juridic pretenția unui stat, oricât ar fi de puternic, să se erijeze ca garant al păcii universale şi să-şi aroge dreptul-obligația de a interveni militar în orice parte a lumii, oriunde ar observa o presupusă amenințare la adresa propriei securități. Conviețuirea paşnică dintre popoare se întemeiază pe drept, nu pe logica forței şi a superiorității războinice.

Greşit din punct de vedere politic. Unul dintre aspectele singulare ale războiului tragic din Irak este că el riscă să treacă în istorie ca un „război religios" sau ca o „ciocnire între civilizații". Or, această „sacralizare" a conflictului din partea ambelor părți beligerante, în afară de faptul că este „blasfemie" (pentru că – aşa cum a repetat Ioan Paul al II-lea pe 29 martie 2003, vorbind episcopilor indonezieni aflați în vizita *ad limina* – religia nu poate fi niciodată instrumentalizată pentru scopuri de război, ci toate religiile sunt făcute pentru pace), este şi o eroare politică foarte gravă. De fapt, poate să fie un cadou frumos făcut lui Bin Laden. Acesta, cu discursurile lui delirante, nu s-a prezentat lumii ca un lider care se bătea în favoarea unor revendicări sociale juste, nici ca un eliberator al populațiilor asuprite. Scopul bătăliei sale – a revelat el – era esențialmente religios: adică să creeze un Islam „pur". De aceea, duşmanii împotriva cărora trebuia luptat erau nu numai occidentalii şi, îndeosebi, SUA, definiți de el „duşmani şi corupători ai Islamului", ci, în primul rând, înseşi regimurile arabe moderate, catalogate de el fără jumătăți de măsură ca „apostate şi corupte".

Rădăcina terorismului islamic este şi de natură culturală şi religioasă. Aceasta nu se stârpeşte cu bombele. Ar fi ca şi cum s-ar voi stârpirea mafiei bombardând oraşul Palermo.

4. Să privim înainte

Şi atunci, ce-i de făcut?

În primul rând, trebuie să ne întrebăm cu privire la responsabilitățile noastre în această explozie irațională a violenței care străbate lumea. Egoismul nostru, rasismul nostru, închiderea noastră față de celălalt sunt tot atâtea rădăcini care alimentează ura.

---

[14] Cf. *Avvenire* (19 martie 2003).

Cum să negăm că Occidentul s-a preocupat mai mult de propriul progres economic şi de o exploatare egoistă a resurselor comune decât de o redistribuire egală a bogăţiilor? Cu ce faţă cerem noi astăzi solidaritatea în lupta împotriva terorismului şi a ţărilor sărăcite şi apăsate de datorii, pe care le-am sufocat cu logica profitului ca scop în sine? Nu se construieşte pacea dacă se susţine primatul eficienţei şi al profitului în defavoarea egalităţii şi a solidarităţii.

Aşadar, trebuie să privim înainte. Soluţionarea problemelor care împiedică pacea nu poate fi lăsată logicii armelor. Pacea este posibilă dacă se porneşte din nou de la demnitatea persoanei umane şi se pune în discuţie acel aspect al suveranităţii, care permite statului să decidă în mod autonom războiul.

De aceea, este necesar să se redea forţă şi autoritate Naţiunilor Unite. După rana provocată de războiul irakian, e nevoie de o întoarcere la respectarea dreptului internaţional. El trebuie şi actualizat, acum, când a fost ratificat Statutul Tribunalului Penal Internaţional, incluzând în mod formal terorismul printre crimele împotriva umanităţii, cu norme care să permită aducerea grabnică a celor vinovaţi în faţa justiţiei, fără lunga filieră birocratică a extrădării.

Cu războiul din Irak am putut certifica personal, pentru a câta oară, că Naţiunile Unite sunt, de fapt, lipsite de autoritatea şi de forţa necesare pentru a face să fie respectate normele internaţionale. La ce foloseşte faptul că în *Carta Naţiunilor Unite* se stabileşte (cap. VII, art. 39-51) că Consiliul de Securitate ia măsurile necesare pentru a menţine pacea şi pentru a tutela dreptul dintre popoare, dacă apoi – ca în cazul nostru – ţara lovită de un act terorist dezlănţuie în mod autonom războiul şi îşi alege aliaţii? Şi cele trei *Rezoluţii* ale Consiliului de Securitate (adoptate pe 12, 18 şi 28 septembrie 2001), cu care se dădea cale liberă intervenţiei armate în Afganistan, au venit, de fapt, după ce Statele Unite deciseseră deja să-şi facă singure dreptate. Aşa încât a existat senzaţia clară că mai mult ONU a fost cea care s-a aliniat după poziţiile SUA decât Statele Unite să se adapteze conform deciziilor Consiliului de Securitate.

Aşadar, se impune o reformă a ONU dacă se vrea ca în viitor ordinea legată să fie restabilită cu instrumente adaptate şi conform regulilor sigure ale justiţiei internaţionale, şi nu conform „logicii" impuse de puterile mai tari. „Forţa dreptului" trebuie să prevaleze asupra „dreptului forţei". Pentru că un lucru este sigur: nici o răzbunare îmbrăcată în dreptate şi nici un război dus după propria decizie nu vor putea genera vreodată o lume reconciliată.

În sfârşit, trebuie să avem conştiinţa că dreptatea singură nu e suficientă: răul se învinge cu binele, ura cu iubirea. Desigur, omenirea are nevoie de dreptate, pentru că pacea durabilă se întemeiază pe legalitate şi

pe respectarea drepturilor umane. Totuşi, în afară de dreptate, este nevoie de reconciliere, de iubire şi de iertare. De fapt – explică Ioan Paul al II-lea în enciclica *Dives in misericordia* –, dreptatea se limitează să garanteze egalitatea în domeniul bunurilor şi al drepturilor obiective, în schimb, „iubirea şi milostivirea îi fac pe oameni să se întâlnească între ei în valoarea care este omul însuşi, cu demnitatea care îi este proprie" (nr. 14).

Aşadar, este necesar să învăţăm lecţia acestei cotituri dramatice în istoria lumii. Trebuie să ne întâlnim din nou cu privire la om şi să construim împreună civilizaţia iubirii.

20. BIOTEHNOLOGIILE: VIAȚA POATE FI MANIPULATĂ?

Biotehnologiile sunt un ansamblu de tehnici care folosesc organisme vii, intervenind în procesele lor biologice, pentru a obține produse care au aplicație în cele mai diferite domenii: de la medicină şi de la îngrijirea sănătății la agricultură şi la zootehnie, de la sectorul alimentar la cel chimic, la apărarea mediului natural.

Desigur, sectorul cel mai revoluționar al biotehnologiilor este cel al ingineriei genetice aplicate la om; însă acesta este un capitol în sine şi merită un discurs aparte, pentru că este implicată demnitatea transcendentă a persoanei. În schimb, noi ne limităm aici să luăm în considerare implicațiile etice ale biotehnologiilor aplicate la animale şi la plante. De fapt, cu tehnica „ADN-ului recombinator" (ADN-ul recombinator este ADN-ul produs prin tehnici de recombinare moleculară [biotehnologie] a materialului genetic care provine din surse diferite, cu scopul de a produce organisme determinate, substanțe care în natură n-ar fi în măsură să sintetizeze, *n.t.*) se reuşeşte astăzi să se introducă material genetic prelevat de la un vegetal sau de la un animal într-un alt vegetal sau animal de specie diferită, obținând noi organisme vii, numite în mod obişnuit „organisme modificate genetic" (OMG). A existat o creştere de neoprit în ultimele decenii: de la „superşoarece" la „oaia-capră", până la clonarea oii Dolly; şi, cât priveşte vegetalele, până la crearea de plante transgenice dotate cu rezistență la erbicide, la germeni patogeni sau paraziți, mai bune – se susține – şi din punct de vedere calitativ.

Aşa cum se întâmplă mereu în fața noului, opinia publică este împărțită. Pe de o parte, sunt cei care refuză în bloc folosirea biotehnologiilor ca o manipulare inacceptabilă a naturii, care perturbă ecosistemul şi comportă riscuri grave pentru om; pe de altă parte, în schimb, sunt cei care subliniază, mai ales, avantajele lor – biotehnologiile aplicate la vegetale şi la animale nu numai că vor înmulți enorm producția, mai ales în folosul țărilor sărace, dar vor folosi şi la vindecarea bolilor şi la evitarea daunelor sănătății noastre, daune care provin de la fertilizări chimice, de la pesticide şi de la erbicide, folosite pe larg de agricultura şi de zootehnia industrializată.

Ce trebuie să credem despre ele?

Înainte de toate, trebuie spus că astăzi nimeni nu este în măsură să evalueze cu exactitate riscurile biotehnologiilor. Experții sunt unanimi în a admite că e vorba de tehnici greu controlabile, ale căror efecte asupra

omului şi asupra ecosistemului nu sunt previzibile. Aşa încât este inaplicabil şi „principiul de precauţie", fixat deja de *Convenţia despre biodiversitate* (1992) şi însuşit de Uniunea Europeană, conform căruia un produs sau un procedeu biotehnologic se poate considera legitim numai atunci când există certitudinea morală că el nu comportă riscuri grave şi ireversibile.

Totuşi, dacă încă nu este posibilă evaluarea pericolelor biotehnologiilor, este însă posibil – ba chiar este necesar – să se facă orice efort pentru a le prevedea şi a le preveni. Adică există întrebări de la care nu ne putem sustrage: ce efecte va avea asupra omului şi asupra sănătăţii folosirea biotehnologiilor? Dezechilibrele ecologice se vor reduce sau se vor agrava? Avantajele sperate, dacă vor exista, vor fi apoi împărţite în mod egal şi între ţările în curs de dezvoltare sau vor rămâne un apanaj exclusiv al ţărilor bogate şi un monopol al multinaţionalelor?

> Progresul ştiinţelor şi al tehnologiilor – a amintit cu autoritate Ioan Paul al II-lea – pune astăzi în mâinile omului posibilităţi magnifice, dar şi teribile. Conştiinţa limitelor ştiinţei, ţinând cont de exigenţele morale, nu este obscurantism, ci salvgardare a unei cercetări demne de om şi puse în slujba vieţii[1].

Aşa cum apare din întrebările pe care le pune, discursul despre biotehnologii nu se poate reduce numai la un discurs asupra folosirii de instrumente tot mai sofisticate, ci cheamă în cauză semnificaţia vieţii şi a naturii. Viaţa poate fi manipulată? Aceasta este adevărata întrebare.

Pentru a răspunde, vom face doi paşi. În primul rând, vom vedea că dimensiunea etică este intrinsecă în folosirea tehnicilor biologice. În al doilea rând, vom vedea ce atitudine trebuie asumată şi ce trebuie făcut în faţa provocărilor biotehnologiilor.

1. Dimensiunea etică a biotehnologiilor

Problemele legate de folosirea biotehnologiilor nu se nasc numai din faptul că ele comportă instrumente ştiinţifice tot mai sofisticate, în măsură să modifice natura însăşi. Adevărata problemă este culturală; merge dincolo de aspectul tehnic şi se referă la însăşi concepţia despre viaţă. De fapt, precum ieri maşinile industriale, tot aşa, astăzi biotehnologiile schimbă obiceiurile şi mentalitatea, provoacă o conştiinţă nouă despre om şi despre raporturile sociale; răspândesc un mod diferit de a vedea lumea şi viaţa de relaţie, impun o regândire radicală a producţiei şi a sistemelor sale. Deci era tehnologică dă o ulterioară accelerare procesului de transformare a valorilor, început cu era industrială: eficienţa este ridicată la rang de criteriu

---

[1] IOAN PAUL AL II-LEA, *Discurs adresat participanţilor la Întâlnirea mondială a profesorilor universitari*: *L'Osservatore Romano* (10 septembrie 2000) 7.

fundamental de evaluare; bunăstarea şi calitatea vieţii umane se identifică cu consumismul; prevalează o concepţie imanentă de persoană şi de relaţii sociale, fără referinţă la valori absolute. Toate acestea duc la preamărirea individualismului şi a subiectivismului, induc la considerarea relativismului etic ca o formă de maturitate civilă.

Putem spune că noua cultură tehnologică, angajându-l pe om, mai ales, în faptul de a căuta şi de a face, face să treacă în planul al doilea faptul de a fi, duce la uitarea experienţei zilnice a propriilor limite şi a întrebărilor ultime cu privire la viaţă şi la moarte, face abstracţie de întrebarea cu privire la sensul vieţii şi al lumii. Ei bine, omul nu poate să fie redus exclusiv la determinismul mecanismelor sale biologice; omul este, mai ales, gândire, este spirit, este libertate, este contemplaţie şi simţ al divinului. Toate sunt realităţi care transcend viziunea materialistă a celui care ar vrea să reducă discursul despre om numai la domeniul realităţii biologice, ignorând misterul fiinţei care-l învăluie. Istoria confirmă dramatismul acestei transformări a valorilor: de fiecare dată acel „a fi" pierde primatul în favoarea lui „a acţiona", omul pierde libertatea şi se distruge.

Totuşi, în pofida acestui risc existenţial, nu se poate nega faptul că biotehnologiile pot deschide importante perspective de umanizare, prevenind patologii şi malformaţii grave, vindecând boli incurabile. Aşadar, ar fi nepotrivit să se condamne biotehnologiile ca atare. Devierile dezumanizante nu depind de tehnologia în sine. Pericolul vine din modul în care omul poate să o folosească. De fapt, progresul ştiinţific şi tehnic nu poate fi niciodată scop în sine, ci trebuie să fie în mod esenţial orientat spre om. Dacă trădează această finalitate esenţială, în loc să promoveze viaţa umană, îi dăunează sau chiar o ucide. Iată de ce biotehnologiile nu pot să facă abstracţie de faptul că sunt destinate omului şi au deci o dimensiune intrinsec etică. Mai mult, tocmai dimensiunea lor etică dă o semnificaţie deplină biotehnologiilor. „Cercetarea ştiinţifică – le-a spus Ioan Paul al II-lea oamenilor de ştiinţă – se bazează şi ea pe capacităţile minţii umane de a descoperi ceea ce este universal. Această deschidere spre cunoaştere introduce la semnificaţia ultimă şi fundamentală a persoanei umane în lume"[2].

Aşadar, nu se vrea deloc diminuarea autonomiei depline a cercetării ştiinţifice şi tehnice. De fapt, aceasta – aşa cum subliniază papa – constituie un fapt de cunoaştere umană, de căutare a adevărului. Şi cunoaşterea este mereu un bine în sine. Faptul că se obţine prin cercetarea filosofică sau ştiinţifică, religioasă sau tehnică, orice progres al cunoaşterii este umanizator, este un factor de eliberare.

---

[2] IOAN PAUL AL II-LEA, *Discurs adresat oamenilor de ştiinţă: L'Osservatore Romano* (26 mai 2000) 7.

Iată pentru ce nu trebuie să ne temem de progres, dimpotrivă, trebuie să-l favorizăm. În schimb, trebuie să ne îngrijoreze faptul că poate fi folosit greşit şi dezumanizant. Este o gravă eroare a trece de la revendicarea autonomiei legitime a ştiinţei şi a tehnicii la absolutizarea valorii lor, ajungând să se uite că au ca finalitate omul luat în integritatea fiinţei sale, care este în acelaşi timp materială şi spirituală, individuală şi socială, imanentă şi transcendentă. „Ştiinţa şi tehnica au nevoie de o trimitere indispensabilă la valoarea interiorităţii persoanei umane"[3].

De aceea, a vorbi numai de limitele etice ale biotehnologiilor este reductiv, pentru că nu e vorba de a împiedica folosirea lor, ci, mai degrabă, de a realiza semnificaţia ei deplină, contestând pretenţia de a face din ştiinţă şi din tehnică un absolut. De fapt, ştiinţa nu va putea da niciodată răspuns la necesităţile spirituale de înţelegere, de libertate, de iubire, de Dumnezeu pe care le are omul. „Ştiinţa, oricât ar fi de importantă, nu poate să înlocuiască celelalte activităţi umane. Mai ales, nu poate înlocui credinţa, valorile morale, arta sau ştiinţa politică. Contribuţia pe care o poate da ştiinţa, prin dinamismul său şi prin căutarea constantă a adevărului, este aceea de a da inspiraţie unui context mai bogat sau unei viziuni fizice pentru celelalte activităţi umane"[4]. Aşadar, biotehnologiile deschid noi posibilităţi vieţii şi activităţii omului, dar nu au în ele însele motivele modului în care pot şi trebuie să fie folosite.

Deci este inevitabil ca biotehnologiile şi etica să se întâlnească. Viitorul nu se află într-o separare nenaturală a lor, nici într-o necuvenită interferenţă a uneia asupra celeilalte, ci în sinteza armonioasă a celor două domenii, respectând pe deplin distincţia şi autonomia lor reciprocă. Evaluarea etică nu contestă autonomia legitimă a ştiinţei, ci denunţă riscurile folosirii sale greşite şi dezumanizante. Cu alte cuvinte: numai datorită faptului că un lucru este posibil de realizat din punct de vedere tehnic, nu rezultă că este şi permis să fie făcut. Evaluarea cu privire la posibilitatea morală ca un lucru să fie făcut aparţine unei sfere diferite de sfera ştiinţifică şi tehnică. Iată pentru ce aceste două planuri, deşi sunt distincte între ele, nu sunt însă separate: numai responsabilitatea morală face uman progresul cercetării ştiinţifice şi tehnice şi-i dă sens.

Aşadar, biotehnologiile nu pot să manipuleze viaţa după propria plăcere, ci numai s-o ajute să se dezvolte şi să crească. Deci, respectând finalitatea lor pentru viaţă, biotehnologiile îşi dobândesc semnificaţia deplină.

---

[3] Ioan Paul al II-lea, *Discurs adresat oamenilor de ştiinţă*.

[4] Ioan Paul al II-lea, *Discurs adresat oamenilor de ştiinţă* (21.06.1985): *AAS* (1985) 1135.

2. În fața provocărilor biotehnologiilor

După ce au fost amintite aceste premise de fond, rămâne de văzut ce este de făcut în mod concret în fața provocărilor biotehnologiilor. Ce atitudine trebuie asumată? În lumina celor spuse, apare greșită, înainte de toate, poziția celor care, pornind de la o viziune sacrală și intangibilă despre natură, neagă *a priori* orice permisiune de a o modifica. La fel de greșită apare poziția celor care, în numele primatului științei și tehnicii, nici măcar nu-și pun problema moralității și a liceității biotehnologiilor, nu se întreabă ce consecințe negative poate să producă introducerea organismelor modificate genetic în ecosistem sau în lanțul alimentar.

Poziția cea mai coerentă este, în schimb, a celor care, în aplicarea biotehnologiilor la vegetale şi la animale, se întreabă în mod responsabil cu privire la pericolele (personale şi sociale) care ar putea să derive, deci îşi pun problema obligației morale grave de a garanta siguranța vieții umane şi de a respecta orice altă formă de viață, evitând imprudențe, distrugeri şi cruzimi inutile.

De aceea, din punct de vedere moral, recurgerea la biotehnologii se poate justifica numai în măsura în care este garantată tutelarea substanțială a ecosistemului, a diferitelor ființe vii şi în perspectiva de avantaje proporționate. Astfel, de exemplu, apare permis – cu garanțiile cuvenite – să se recurgă la biotehnologii, cu scopul de a reduce poluarea ambientală şi consumul de resurse care nu sunt regenerabile sau pentru a lupta împotriva bolilor incurabile.

Totuşi, în orice caz, va trebui tutelat dreptul cetățenilor la o informație transparentă fie cu privire la cercetări, fie cu privire la aplicațiile industriale şi comerciale ale biotehnologiilor, recurgând, de exemplu, la o etichetare clară a alimentelor modificate genetic. Nu este numai o obligație legală, este, mai ales, o obligație morală. Aşa cum este o exigență etică, şi nu numai legală, a tutela dreptul țărilor sărace de a avea acces la biotehnologii şi de a se bucura de avantajele ei.

Or, dacă se vrea ca această folosire „umană" a biotehnologiilor să prevaleze, trebuie asumate câteva inițiative curajoase.

Înainte de toate, este important de insistat asupra necesității de a aborda problema într-o optică globală. Numai asumând realitatea biologică într-o perspectivă etică, se poate depăşi concepția pozitivistă despre primatul absolut al științei şi se poate da importanța justă problemei reale a riscurilor biotehnologiilor.

În al doilea rând, trebuie luată în serios problema formării. Este de importanță fundamentală pregătirea lucrătorilor în domeniul cercetării biotehnologice şi în cel al aplicării rezultatelor sale, care, în afară de competența științifică, să cunoască aspectele etice, juridice şi politice ale

biotehnologiilor. Nu trebuie să fie mai puţin serioasă angajarea de a forma şi a sensibiliza oamenii obişnuiţi în faţa unor provocări atât de grave şi inedite.

În sfârşit, toţi – şi în primul rând creştinii – va trebui să ia iniţiative concrete (fiecare în propriul domeniu şi după propriile posibilităţi) pentru a garanta primatul lui „a fi" asupra lui „a face", al binelui comun asupra intereselor particulare, în apărarea vieţii şi a omului. Numai o adecvată cultură a vieţii poate primi şi respecta exigenţele etice înnăscute în cercetarea şi în folosirea biotehnologiilor. Sunt implicaţii – repetăm – care nu trebuie văzute ca o mortificare a autonomiei ştiinţei, ci ca o condiţie a dezvoltării sale mai mari.

În mod deosebit, în societatea democratică, este decisivă obţinerea unui vast consens popular pentru a duce o companie eficientă în privinţa folosirii corecte a biotehnologiilor. De fapt, nu e vorba numai de a prevedea şi a preveni ameninţările grave care planează asupra omului şi asupra echilibrului ecologic, ci şi de a împiedica afirmarea unor mecanisme speculatoare, mai ales din partea multinaţionalelor. Nu se poate permite ca, prin intermediul „brevetului", să se ajungă să li se recunoască numai câtorva privilegiaţi dreptul de a dispune de biotehnologii, ca şi cum descoperirile referitoare la viaţă ar fi supuse proprietăţii private. Acest lucru ar însemna să se legitimeze forme noi de monopol şi de colonialism, mai inumane decât cele de ieri. Viaţa nu este o invenţie industrială. Viaţa nu se fabrică. Viaţa nu se brevetează.

Nu se poate încheia discursul despre biotehnologiile aplicate la plante şi la animale fără ca în mod spontan să revină referinţa la viaţa umană. De fapt, viaţa ecosistemului se deschide spre viaţa omului, aşa cum viaţa omului este deschisă spre Dumnezeu. „Aici se află adevărul şi măreţia omului, singura creatură din lumea vizibilă capabilă să fie conştientă de sine, recunoscându-se învăluită de acel Mister suprem căruia raţiunea şi credinţa îi dau numele de Dumnezeu. Este nevoie de un umanism în care orizontul ştiinţei şi cel al credinţei să nu mai apară în conflict"[5].

Numai dacă se va şti să se integreze cercetarea ştiinţifică şi tehnică în perspectiva mai amplă a unui umanism integral, deschis spre Dumnezeu, biotehnologiile îşi vor atinge adevăratul scop, care este acela de a sluji unei calităţi a vieţii, tot mai demnă de om.

---

[5] IOAN PAUL AL II-LEA, *Discurs adresat participanţilor la Întâlnirea mondială a profesorilor universitari*, 7.

21. DE CE ASTĂZI BISERICA SPUNE „NU" PEDEPSEI CU MOARTEA?

Ioan Paul al II-lea, în special în ultimii ani de pontificat, a cerut din nou abolirea pedepsei cu moartea cu o insistență și o frecvență neobișnuită.

În mesajul *Urbi et Orbi* din 25 decembrie 1998, după ce a prezentat „contrastul strident dintre seninătatea cântărilor de Crăciun și multele probleme din momentul prezent", papa a invitat să se găsească în misterul Crăciunului forța de a reacționa la atâtea „situații foarte triste, de care adesea nu sunt străine vina și chiar răutatea umană, pătată de ură fratricidă și de violență absurdă". Apoi și-a exprimat dorința să crească în lume consensul cu privire la măsurile în favoarea omului și dintre opțiunile cele mai semnificative și urgente a indicat-o pe aceea de „a înlătura pedeapsa cu moartea"[1]. După o lună, în Ciudad de Mexico, pe 23 ianuarie 1999, în timpul vizitei apostolice în America, pontiful a revenit asupra aceleiași teme în fața unei mulțimi imense: „Trebuie să se pună capăt recurgerii inutile la pedeapsa cu moartea"[2]. În sfârșit, același apel l-a repetat pe 27 ianuarie, în Statele Unite, la Saint Louis (Missouri), a cărui populație în mod notoriu este în cea mai mare majoritate favorabilă pedepsei cu moartea.

> Un semn de speranță – a spus papa – este constituit de recunoașterea crescândă că demnitatea vieții umane nu trebuie să fie negată niciodată, nici măcar celui care a făcut un mare rău. Societatea modernă are instrumentele pentru a se proteja fără a le nega criminalilor posibilitatea de a se corecta. Reînnoiesc apelul pe care l-am făcut la Crăciun, să se creeze un consens pentru a aboli pedeapsa cu moartea, care este crudă și inutilă[3].

În afară de asta, Ioan Paul al II-lea a cerut și a obținut să se facă un gest de mare valoare simbolică: anularea execuției ucigașului în serie Darrell Mease, de 52 de ani, amânată deja câteva zile ca să nu coincidă cu vizita sa la Saint Louis. Guvernatorul de Missouri, susținător convins al „morții de stat", a acceptat rugămintea Sfântului Părinte: „Am acționat – a spus el – numai dintr-un sentiment de respect profund și ascultător față de Pontif și pentru tot ceea ce reprezintă el"[4].

---

[1] IOAN PAUL AL II-LEA, *Mesajul de Crăciun Urbi et Orbi*: *L'Osservatore Romano* (28-29 decembrie 1998) 7.

[2] IOAN PAUL AL II-LEA, *Mesajul de Crăciun Urbi et Orbi*, 7.

[3] IOAN PAUL AL II-LEA, *Mesajul de Crăciun Urbi et Orbi*, 4.

[4] *La Repubblica* (29 ianuarie 1999) 3.

1. Atitudinea Bisericii s-a schimbat

Însă luările de poziție curajoase ale papei nu sunt suficiente pentru a face să se uite că Biserica, timp de atâtea secole, a recunoscut dreptul-datoria autorității publice de a aplica pedeapsa capitală; mai mult, ea însăşi a recurs la aceasta. De aceea, era natural ca opinia publică să-şi pună întrebarea: de ce astăzi Biserica spune „nu" pedepsei cu moartea?

Motivul profund se află în faptul că Biserica – pentru a o spune cu Conciliul al II-lea din Vatican – „merge împreună cu omenirea"[5] şi-i împărtăşeşte evenimentele şi problemele: pe de o parte, Biserica, vestind cuvântul lui Dumnezeu, îl ajută pe om să crească în conştiința demnității sale şi a drepturilor sale şi contribuie la umanizarea societății; pe de altă parte, omenirea şi societatea, evoluând, ajută Biserica să înțeleagă mai bine mesajul evanghelic. Acest ajutor reciproc s-a dovedit rodnic şi în cazul pedepsei cu moartea. Să vedem cum.

Este cunoscut că Biserica, în mod oficial, a susținut liceitatea pedepsei capitale (sub condiții determinate), deşi nu au lipsit niciodată în interiorul ei voci contrare chiar autoritare. Principiul fundamental pe care se întemeiază învățătura tradițională a fost formulată astfel de sfântul Toma de Aquino: „Dacă un om este periculos pentru comunitate şi din cauza vreunui păcat este motiv al ruinării sale, în mod lăudabil şi pe bună dreptate este ucis, ca să fie păstrat binele comun"[6]. Totuşi, în afara motivelor de „legitimă apărare", teologia catolică a susținut liceitatea pedepsei cu moartea pentru alte două finalități: „a-l abate pe delincvent de la hotărârea" de a face răul şi „a restabili ordinea" încălcată în mod nedrept.

Contestarea cea mai vestită a acestor „motivații" ale pedepsei cu moartea a fost aceea a lui Cesare Beccaria, în secolul al XVIII-lea. Făcând referință la experiența istorică, el a observat, înainte de toate, că „ultimul supliciu nu i-a abătut niciodată pe oamenii determinați să ofenseze societatea"; apoi, făcând referință la concepția de „contract social", din care – conform iluminiştilor – ar deriva societatea, a negat că un cetățean ar vrea sau ar putea să delege altora puterea asupra propriei vieți:

> Cine mai este acela care a voit să lase altor oameni puterea de a-l ucide? [...] Şi dacă acest lucru s-a făcut, cum se împacă acest principiu cu celălalt, şi anume că omul nu este stăpân pe a se ucide? El trebuia să fie un astfel de stăpân, dacă a putut să dea acest drept altuia sau întregii societăți. Aşadar, pedeapsa cu moartea nu este un drept;

[5] *Gaudium et spes*, nr. 40: *EV* 1/1443.
[6] TOMA DE AQUINO, *Summa Theologiae* II-II, q. 64, a. 2.

şi conchidea considerând „absurd că legile, [...] care detestă şi pedepsesc omuciderea, comit una ele însele, şi pentru a-i îndepărta pe cetăţeni de asasinat, poruncesc ei unul public"[7].

Totuşi, a fost nevoie de secole înainte de a se naşte o cultură contrară pedepsei cu moartea, în măsură s-o contrasteze pe cea favorabilă. În Italia – ca să dăm un exemplu care ne priveşte îndeaproape – pedeapsa capitală a fost suprimată, în mod definitiv şi total, numai prin Constituţia din anul 1948; exceptând cazurile prevăzute de Codul militar în timp de război (art. 27).

Din păcate, în pofida multelor convenţii şi declaraţii internaţionale, care înlătură sau limitează în mod drastic aplicarea ei, suntem încă departe de dispariţia efectivă a pedepsei cu moartea în lume. La Naţiunile Unite mai sunt încă 81 de ţări care o practică; numai 58 au abolit-o total; 15 ţări o exclud numai pentru delictele obişnuite; în schimb, 25 de ţări renunţă, de fapt, să recurgă la ea, fără a o fi abolit în mod formal; în sfârşit, sunt 7 ţări care, ca noi membri ai Consiliului Europei, s-au angajat s-o abolească[8].

Aşadar, cum se explică faptul că, într-un context general aşa de nesigur şi contradictoriu, Biserica a luat poziţie în mod ferm pentru abolirea pedepsei cu moartea?

2. Motivele schimbării

O intervenţie a episcopatului francez din anul 1978 explică în mod clar evoluţia recentă. Anumite pagini din istoria Bisericii – scriu episcopii – trebuie citite în contextul socio-cultural în care gândirea ei se maturizează, deşi se inspiră mereu în mod fundamental din Revelaţie. Admiterea pedepsei cu moartea ca mijloc de apărare a societăţii era favorizată în trecut de diferiţi factori: răspândirea simţului de şubrezenie a vieţii umane şi de inevitabilitate a morţii; moartea considerată ca trecere în viaţa veşnică, pentru care se încerca pregătirea condamnatului din punct de vedere religios; primatul sufletului asupra trupului şi al valorilor spirituale asupra celor temporale. Astăzi, chiar fără a renega aceste adevăruri, ele sunt văzute în lumină diferită; omul este considerat în unitatea sa globală ca persoană; viaţa şi calitatea vieţii sunt considerate ca valori inestimabile dăruite de Dumnezeu omului; viaţa politică a fost desacralizată şi teoria că Dumnezeu delegă principelui puterea este de acum neobişnuită. Viaţa criminalului însuşi este văzută într-o perspectivă diferită. Biserica, mergând împreună cu lumea, nu putea să rămână indiferentă în faţa acestei evoluţii a mentalităţii[9].

---

[7] C. Beccaria, *Dei delitti e delle pene, § XVI – Della pena di morte*, în *Le opere di Cesare Beccaria*, Felice Le Monnier, Firenze 1854, 35-42.

[8] Cf. *Nimeni să nu-l atingă pe Cain* 13 (1 aprilie 1998).

[9] Cf. Commision social de l'épiscopat français, *Eléments de réflexion sur la peine de mort*: *La Documentation Catholique* (5 februarie 1978) 110-112.

Şi în cazul pedepsei cu moartea, noile situaţii istorice şi culturale din lume au contribuit, pe de o parte, la o înţelegere mai bună a evangheliei; pe de altă parte, revelaţia că Cristos nu a venit pentru a condamna, ci pentru a mântui, a ajutat să se înţeleagă faptul că omul nu-şi pierde demnitatea nici măcar atunci când greşeşte; şi că, prin urmare, justiţia, deşi îşi continuă cursul cu rigoarea cuvenită, nu poate folosi instrumente care ofensează demnitatea persoanei.

În virtutea acestei maturizări paralele a conştiinţei umane şi creştine, diferite episcopate naţionale şi ultimii pontifi au luat poziţie împotriva pedepsei cu moartea, în mod tot mai deschis, pe măsură ce statul dispunea de noi instrumente capabile să tuteleze binele comun al societăţii şi să-i facă inofensivi pe delincvenţi, fără a fi nevoie să-i elimine din punct de vedere fizic.

Noul *Catehism al Bisericii Catolice* (1992) a încercat să întărească această evoluţie recentă a conştiinţei civile şi religioase, cu motivaţiile învăţăturii tradiţionale, care justificau liceitatea pedepsei cu moartea.

> Apărarea binelui comun al societăţii – se spune la nr. 2266 – cere punerea agresorului în imposibilitatea de a face rău. Din acest motiv, învăţătura tradiţională a Bisericii a recunoscut temeiul dreptului şi îndatoririi autorităţii publice legitime de a aplica pedepse potrivit gravităţii delictului, fără a exclude în cazuri de gravitate extremă pedeapsa cu moartea;

şi aici textul propune din nou „motivele" clasice în principiu, fără a face distincţie între pedeapsa capitală şi celelalte:

> *Pedeapsa* – explică el – are ca prim efect compensarea dezordinii introduse de greşeală. Când această pedeapsă este acceptată de bunăvoie de vinovat, ea are valoare de ispăşire. În plus, pedeapsa are ca efect apărarea ordinii publice şi a siguranţei persoanelor. În sfârşit, pedeapsa are o valoare tămăduitoare: în măsura posibilului, ea trebuie să contribuie la îndreptarea vinovatului.

Totuşi, *Catehismul* îşi exprimă dorinţa ca pedeapsa cu moartea să nu fie aplicată astăzi, când statul dispune de alte instrumente, nu mai puţin eficiente:

> Dacă mijloacele care nu implică vărsare de sânge sunt suficiente pentru apărarea vieţilor umane împotriva agresorului şi pentru protejarea ordinii publice şi a siguranţei persoanelor, autorităţile se vor mărgini la acestea, pentru că ele corespund mai bine condiţiilor concrete ale binelui comun şi sunt mai conforme cu demnitatea persoanei umane.

Desigur că este vorba de o deschidere nouă pe planul practic; şi *Catehismul* încearcă să o armonizeze cu învăţătura tradiţională despre „dreptul" statului de a ucide. Însă tocmai această tentativă a fost primită

rău şi a părut pentru mulţi ca un pas înapoi, faţă de cele mai recente luări de poziţie ale ierarhiei, care într-o anumită măsură deja negau că pedeapsa cu moartea s-ar putea susţine astăzi cu motivele de ieri[10].

De fapt, după trei ani, enciclica *Evangelium vitae* corectează, practic, *Catehismul*. Ioan Paul al II-lea salută cu favoare

> aversiunea mereu mai răspândită a opiniei publice faţă de pedeapsa cu moartea, fie şi numai ca un mijloc de *legitimă apărare* a societăţii, considerând posibilităţile de care dispune o societate modernă de a reprima eficient crima, astfel încât, făcându-l inofensiv pe cel care a comis-o, să nu i se ia definitiv posibilitatea de a se răscumpăra[11].

De aceea, în contextul schimbat al societăţii moderne, suprimarea vinovatului – specifică enciclica – s-ar putea presupune numai „în cazuri de absolută necesitate, adică atunci când apărarea societăţii n-ar fi posibilă în alt mod"; dar – adaugă imediat – „aceste cazuri au devenit foarte rare, dacă nu chiar, practic, inexistente"[12]. Este un mod de a declara depăşirea efectivă a pedepsei cu moartea.

3. O nouă conştiinţă umană şi creştină

În anul 1997, la doi ani distanţă de la precizările din enciclica *Evangelium vitae*, Sfântul Scaun a făcut cunoscut că ele au fost receptate în ediţia oficială a *Catehismului* în limba latină. În aşteptarea publicării, schimbările efectuate au fost adunate într-o broşură. Îndeosebi paragrafele 2265-2267, referitoare la pedeapsa cu moartea, sunt reelaborate în întregime[13].

Textul „corectat" introduce o distincţie mai clară între legitima apărare de agresorul nedrept şi aplicarea pedepsei pentru delictele comise. În primul caz, autoritatea publică are „dreptul de a folosi şi armele" (nr. 2265); în schimb, în al doilea caz, statul trebuie să facă faţă unei angajări diferite. Aşadar, pedeapsa cu moartea nu se poate susţine cu motivele de ieri: astăzi, „ca urmare a posibilităţilor de care dispune statul pentru a reprima eficient crima făcându-l inofensiv pe cel care a comis-o, fără să i se ia definitiv posibilitatea de a se răscumpăra, cazurile de absolută necesitate de suprimare a vinovatului *au devenit foarte rare, dacă nu chiar inexistente*„ (nr. 2267).

---

[10] Cf. M. HENDRICKX, „Le Magistère et la peine de mort", *Nouvelle revue théologique* (janvier-février 1996) 3-22.

[11] IOAN PAUL AL II-LEA, *Evangelium vitae* (25.03.1995), nr. 27: *EV* 14/2257.

[12] IOAN PAUL AL II-LEA, *Evangelium vitae*, nr. 56.

[13] Cf. *Catechismo della chiesa cattolica*. Corrigenda di contenuti. Vezi şi *Catehismul Bisericii Catolice. Compendiu*, Editura Presa Bună, Iaşi 2006, nr. 467, 469.

În concluzie, putem spune că noua atitudine a Bisericii față de pedeapsa cu moartea se naște dintr-o înțelegere nouă a celor trei „motive" clasice. 1) *Legitima apărare*. Astăzi poate fi asigurată cu alte mijloace eficiente, mai potrivite cu demnitatea persoanei. Omul, și atunci când face răul, menține demnitatea sa și drepturile inalienabile (primul dintre toate, cel la existență), care nu-i provin de la stat și de la societate, ci de la însăși natura umană, de la Dumnezeu. Așadar, decretând pedeapsa cu moartea, statul merge dincolo de puterile sale. 2) *Abaterea delincventului de la hotărârea de a face rău*. S-a demonstrat pe larg de acum că pedeapsa cu moartea nu este un mijloc care determină renunțarea la agresiune; dar, chiar dacă ar fi așa, viața umană are valoare de scop și nu poate fi folosită niciodată ca instrument, nici măcar în vederea unui scop bun, cum ar fi încetarea criminalității. 3) *Restabilirea ordinii încălcate*. Prin pedeapsa cu moartea nu i se redă celui nevinovat viața, ci îi este luată și asasinului. A ucide poate folosi pentru a face răzbunare, nu dreptate. „Compensarea" poate avea loc numai în viață, nu în moarte; în bine, nu în rău. Ordinea lezată se restabilește atunci când vinovatului îi pare rău și se întoarce pe calea cea bună, făcând binele; nu adăugând moarte la moarte.

Aceste motive sunt de acum acceptate de conștiința umană și de conștiința creștină și explică de ce astăzi Biserica spune „nu" pedepsei cu moartea.

22. DIMENSIUNEA ETICĂ A CERCETĂRII ŞTIINŢIFICE

Succesiunea rapidă de descoperiri ştiinţifice extraordinare şi de inovaţii tehnologice sofisticate face în aşa fel încât să revină tot mai frecvent în atenţie *vexata quaestio* a frontierelor ştiinţei şi a raporturilor sale cu etica. În mod deosebit, cât priveşte genetica şi medicina, recente ştiri răsunătoare (clonarea reuşită a unor animale superioare, deci perspectiva apropiată a posibilei clonări de fiinţe umane, primul caz de implantare în uterul unei mame „înlocuitoare" a doi embrioni proveniţi de la două perechi diferite de părinţi, construirea în laborator a unui cromozom artificial) au dat curs unui val de comentarii şi evaluări senzaţionaliste, în care, de altfel, au apărut îngrijorări şi nelinişti prevalente, chiar şi în ambiente culturale de matrice laică. Totuşi, această dezbatere le-a oferit unora ocazia de a repeta vechi acuze împotriva Bisericii, ca şi cum angajarea ei dintotdeauna pentru o apărare intransigentă a omului şi a demnităţii sale, reafirmată în această circumstanţă împotriva oricărei folosiri dezumanizante a ştiinţei şi tehnicii, ar însemna refuzare şi condamnare a ştiinţei şi a tehnicii.

Pentru a face un pic de claritate în această temă complexă, este util să deosebim două probleme, diferite între ele, dar strâns unite: cea a autonomiei cercetării ştiinţifice şi tehnice şi cea a dimensiunii sale etice.

1. Autonomia cercetării ştiinţifice şi tehnice

Astăzi nimeni nu pune la îndoială autonomia deplină a cercetării ştiinţifice şi tehnice. Nici măcar Biserica. Deja Conciliul I din Vatican, în anul 1870, recunoştea că „credinţa şi raţiunea nu numai că nu pot să nu fie în acord între ele, ci se integrează reciproc"; de aceea – conchidea –, Biserica „nu interzice deloc ca disciplinele ştiinţifice, fiecare în propriul domeniu, să urmeze legile şi metodele proprii lor"[1]. Mai recent, Conciliul al II-lea din Vatican a simţit nevoia de a expune mai clar motivul acestei recunoaşteri a autonomiei ştiinţei. Într-adevăr – explică el –, ştiinţa şi tehnica au legi proprii, finalităţi proprii şi urmează metodologii proprii, care nu depind de cunoaşterea religioasă, ci sunt înscrise în însăşi natura lucrurilor: fie că e vorba de ştiinţe care au ca obiect realitatea fizico-biologică, aşa cum ar fi astronomia matematică, fizica, chimia, ecologia, etc., fie că e vorba de „ştiinţe umane", care-l au ca obiect în mod direct pe om, cum ar fi psihologia, sociologia, medicina[2].

---

[1] *Denz.-Schön.*, nr. 3019.

[2] Cf. Decretul *Apostolicam actuositatem*, nr. 7: *EV* 1/937-941, şi *Gaudium et spes*, nr. 36, 57, 59, 62: *EV* 1/1430-1432, 1504-1509, 1514-1518, 1526-1532.

Motivaţia ultimă, care stă la baza autonomiei ştiinţei şi tehnicii, este că ele reprezintă un fapt al cunoaşterii umane; urmează o cale, desigur, diferită de cea filosofică, istorică şi religioasă, însă, din această cauză, nu este mai puţin importantă sau mai puţin utilă decât dobândirea adevărului. Or, căutarea adevărului este mereu un bine în sine. Că e vorba de cercetare filosofică sau ştiinţifică, religioasă sau tehnică, orice aprofundare a cunoaşterii umane este în mod esenţial umanizatoare, este un factor de eliberare. De altfel, şi *a posteriori*, nu este greu de dovedit cât de mult ştiinţa şi tehnica îl eliberează efectiv pe om, fie de oboseală şi de necesităţile materiale, fie deschizând mereu noi posibilităţi pentru exercitarea propriilor drepturi şi obligaţii.

De aceea, Biserica nu are nimic de opus împotriva autonomiei legitime a ştiinţei; mai mult, o respectă cu sinceritate. Ea este convinsă că nu poate să existe contrast între „adevărul" cunoscut prin cercetarea ştiinţifico-tehnică şi „adevărul" cunoscut prin credinţă:

> Cercetarea metodică în toate disciplinele, dacă este efectuată în mod cu adevărat ştiinţific şi conform normelor morale, nu va fi niciodată în adevărată opoziţie cu credinţa, pentru că realităţile profane şi realităţile de credinţă provin de la acelaşi Dumnezeu[3].

Deci Biserica nu numai că nu se teme, ci favorizează în mod pozitiv progresul ştiinţei şi tehnicii. În schimb, îngrijorează folosirea lor greşită şi dezumanizantă, care se face atunci când de la revendicarea autonomiei legitime se trece la absolutizarea valorii cercetării ştiinţifice, până la negarea că în ea există vreo limită sau obligaţie morală. De aceea, Biserica, având aceeaşi convingere cu care spune „da" ştiinţei şi tehnicii, spune „nu", în schimb, „scientismului" ca viziune reductivă şi ideologică despre realitate, refuzat, de altfel, şi de oamenii de ştiinţă mai serioşi.

Prin scientism înţelegem, aici şi în continuare, o deformare a conceptului corect de ştiinţă, în virtutea căreia ştiinţa invocă o dublă pretenţie absolutistă: aceea că ar constitui singura formă autentică de cunoaştere a oricărei realităţi, inclusiv a omului; aceea că nu ar trebui să facă referinţă la nici un principiu sau valoare de ordin superior şi, în mod deosebit, că n-ar trebui să se supună nici unei obligaţii etice, nici în privinţa finalităţilor urmărite, nici în privinţa mijloacelor sau metodelor adoptate, şi asta, fie în procesul de cercetare, fie în faza de aplicare a cunoştinţelor dobândite.

2. Dimensiunea etică a cercetării

Atitudinea responsabilă a Bisericii este serios motivată. Ea se referă, mai ales, la al doilea aspect care trebuie clarificat: problema dimensiunii etice a cercetării ştiinţifice şi tehnice.

---

[3] *Gaudium et spes*, nr. 36: *EV* 1/1431.

De fapt, ca orice altă formă de căutare a adevărului, şi cercetarea ştiinţifică şi tehnică are ca finalitate intrinsecă omul, creşterea sa integrală: această creştere este în acelaşi timp materială şi spirituală, individuală şi socială, imanentă şi transcendentă. Acest lucru este la fel cu a spune că autonomia ştiinţei şi a tehnicii nu este absolută, ci relativă; adică trebuie armonizată şi confruntată cu celelalte forme de cunoaştere umană, dat fiind faptul că şi ea are ca finalitate intrinsecă slujirea omului.

În schimb, scientismul – aşa cum am anticipat – exaltă şi absolutizează cercetarea ştiinţifică până acolo încât o consideră scop în sine şi o consideră singura formă exhaustivă de cunoaştere; până acolo încât susţine că numai ştiinţa experimentală este capabilă să ajungă la adevărul obiectiv cu privire la natură şi la om. Cu alte cuvinte, scientismul porneşte de la ideea că legile naturii fizice sunt suficiente pentru a explica totul, pornind de la un fel de idee metafizică ce-l consideră pe om ca epifenomen sau urgenţă de mecanisme fizico-biologice-sociale.

Însă atunci când demnitatea transcendentă a persoanei nu este recunoscută, atunci când viaţa umană în toate dimensiunile sale nu mai este considerată ca valoare primară, ci devine valoare secundară, omul se autodistruge. Dacă valoarea absolută devine cunoaşterea ştiinţifică împreună cu puterea care urmează, omul poate fi manipulat, instrumentalizat, redus la rangul de cobai pentru experimente. E suficient să ne gândim la unele practici răspândite astăzi, pentru care în ţara noastră încă nu există o reglementare juridică: manipularea genetică nediscriminată, producerea de embrioni *in vitro*, comerţul cu organe, anumite practici cinice de procreare artificială.

Aşadar, atunci când se vorbeşte despre „frontiere" sau despre limite etice ale ştiinţei, nu se vrea deloc negarea autonomiei şi valorii lor intrinsece; nici nu se vorbeşte despre ele din cauza fricii de progres sau pentru a da un „ordin de oprire" cercetării. În schimb, se vrea reafirmarea naturii proprii a cercetării ştiinţifico-tehnice, aşa încât să-i garanteze dezvoltarea autentică, fără a-i compromite finalitatea intrinsecă pentru om. Prin urmare, nu este antiştiinţific a recunoaşte graniţele unei realităţi, care este şi ea „finită", ca toate realităţile umane.

În schimb, ar fi reductivă şi ideologică pretenţia de a deduce din ştiinţă şi din tehnică răspunsul la necesităţile spirituale de înţelegere, de libertate, de iubire, de Dumnezeu, pe care le are omul. Desigur, ştiinţa deschide încontinuu posibilităţi noi vieţii şi activităţii omului, dar apoi nu-i revine ştiinţei obligaţia să spună cum trebuie să fie folosite.

> Ştiinţa – reafirmă Ioan Paul al II-lea –, oricât ar fi de importantă, nu poate să înlocuiască celelalte activităţi umane. Mai ales, nu poate înlocui credinţa, valorile morale, arta sau ştiinţa politică. Contribuţia pe care o poate da ştiinţa, prin dinamismul său şi prin căutarea constantă a adevărului, este aceea de a

da inspirație unui context mai bogat sau unei viziuni fizice pentru celelalte activități umane[4].

3. Știința și etica, o întâlnire necesară

Așadar, este inevitabil să fie o întâlnire între cercetarea științifică și etică. Viitorul nu se află într-o dihotomie nenaturală între una și cealaltă, nici între interferență necuvenită a uneia asupra celeilalte, ci în sinteza armonioasă a celor două domenii, respectând pe deplin autonomia reciprocă. Așadar, evaluarea etică nu vrea să conteste autonomia legitimă a științei, ci să-i salvgardeze natura autentică și finalitatea ei intrinsecă pentru om, chiar amintind și denunțând – atunci când este necesar – riscurile unei folosiri greșite și dezumanizante a științei însăși. De fapt, dacă aceasta, din natura sa, tinde să facă viața mai umană, mai liberă și mai fericită și, dimpotrivă, dacă se sustrage oricărei condiționări etice, oricărei referințe la valorile superioare ale omului, poate să se întoarcă împotriva lui, supunându-l la noi forme de sclavie și de totalitarism, care nu sunt mai puțin grave decât cele din trecut.

Iată de ce, numai datorită faptului că un lucru poate fi realizat din punct de vedere științific sau tehnic, nu înseamnă că pentru asta este și permis să fie făcut. Evaluarea cu privire la posibilitatea morală ca un lucru să fie făcut aparține unei sfere diferite de sfera științifică și tehnică. Însă cele două evaluări nu sunt separate între ele, pentru că numai responsabilitatea morală face uman progresul cercetării științifice și tehnice și-i dă sens. Deci aceasta nu va putea niciodată să facă abstracție dacă nu vrea să eșueze ea însăși.

În concluzie, discursul despre autonomia științei și a tehnicii nu are nimic de pierdut, ci are doar de câștigat din faptul de a avea omul ca finalitate, din recunoașterea responsabilă a dimensiunii sale etice; așa cum discursul etic nu are de ce să se teamă de progresul științific și tehnic, grație căruia este, în schimb, împins spre noi frontiere, mai avansate, în obținerea adevărului despre om și despre lume. Tocmai pentru aceasta, Biserica nu numai că nu frânează, ci, mai mult, îi stimulează în mod pozitiv pe creștini să se angajeze cu curaj să demonstreze rodnicia întâlnirii dintre inteligență și conștiință, dintre știință și credință:

> Să armonizeze cunoașterea noilor științe [...], precum și a descoperirilor celor mai recente cu morala și formația intelectuală creștină, pentru ca la ei simțul religios și corectitudinea morală să meargă în pas cu cunoașterea științifică și cu progresul continuu al tehnicii, și astfel, ei să poată aprecia și interpreta toate lucrurile cu un simț creștin autentic[5].

---

[4] IOAN PAUL AL II-LEA, *Discurs adresat oamenilor de știință* (21.06.1985): *AAS* (1985) 1135.
[5] *Gaudium et spes*, nr. 62: *EV* 1/1531.

23. TĂCEREA EPISCOPILOR CU PRIVIRE LA ITALIA

Nu este îndoială că la baza Bisericii italiene există o anumită indispoziție din cauza tăcerii episcopilor cu privire la situația gravă a țării. Din când în când, această indispoziție a apărut în paginile ziarelor. În numărul din octombrie 2003 al revistei *Jesus*, revistă lunară de cultură și actualitate editată de *Periodici San Paolo*, a apărut o scrisoare deschisă a deputatului Franco Monaco, fost președinte al Acțiunii Catolice ambroziene între 1986-1992 și actualmente vice-conducător al grupului Margherita (*Margherita* este numele unui partid politic de coaliție de centru-stânga între 2002-2007, *n.t.*) din Camera Deputaților: „Dragi episcopi, de ce atâta tăcere cu privire la Italia?"[1]

Dând glas unei stări sufletești răspândite, Franco Monaco evidențiază „cinci puncte de suferință" care fac critică situația actuală a țării, fac nesigur viitorul său și, tocmai pentru aceasta, ar cere un cuvânt clar al episcopilor. Aceste „puncte" sunt: disprețuirea deschisă a legalității; riscul unui conflict fără soluție între instituții și partide sociale; dispariția rolului europeizant și de promovare a păcii, pe care până acum Italia l-a desfășurat mereu; hegemonia „gândirii unice" neoliberale, adică a unei viziuni pur mercantile despre politică; concentrarea patologică a *mass-media* și a informației în mâini puține. De ce tac episcopii cu privire la aceste puncte? Nimeni nu le cere să dea o evaluare politică, evaluare care revine laicatului, ci o clară evaluare etică. Adică episcopilor li se cere să lumineze conștiințele fie ale politicienilor, fie ale credincioșilor, pentru ca reformele necesare să se facă în mod responsabil, respectând valorile etice și binele comun. Acest lucru este cu atât mai important astăzi, când cel care guvernează nu încetează să repete că vrea „să schimbe țara". Nu este nimic de spus asupra modului în care se face asta?

Pentru a înțelege sensul dezbaterii, trebuie clarificate elementele principale: 1) tăcerea episcopilor astăzi; 2) învățăturile lor de ieri; 3) rolul laicatului.

1. Tăcerea episcopilor astăzi

Cu toții știm că, în ajunul consultărilor electorale, apărea nelipsit și punctual comunicatul episcopilor pentru a le aminti catolicilor de datoria gravă de a merge să voteze, de a vota „bine" și de a vota „uniți".

---

[1] *Jesus* (10/2003) 6 ș.u.

Intervențiile CEI au început să se rărească sub pontificatele lui Ioan al XXIII-lea şi Paul al VI-lea. După aceea au devenit tot mai rare şi nuanțate, pe măsură ce creştea în intensitate şi în vizibilitate slujirea apostolică a lui Ioan Paul al II-lea. Până când s-a ajuns să se lase, practic, papei misiunea de a interveni. Acest lucru apare în mod clar la Întâlnirea eclezială de la Loreto (1985), când Ioan Paul al II-lea (nu episcopii) le amintea catolicilor italieni de istoria țării şi-i îndemna să rămână fideli „angajării unitare" în politică[2]. De atunci, papa a intervenit de mai multe ori cu privire la angajarea socială a catolicilor italieni, abordând tema chiar şi într-o scrisoare scrisă *ad hoc* episcopilor[3].

Numai în anul 1995, cu ocazia Întâlnirii ecleziale de la Palermo, au fost spuse – încă o dată de către papa – cuvintele pe care mulți ar fi dorit să le asculte din partea episcopilor cu câțiva ani înainte, când unitatea catolicilor în Democrația Creştină devenise deja anacronică fie pe plan istoric (din cauza transformărilor care au avut loc în țară), fie pe plan teologic (după rezultatele teologice şi pastorale ale Conciliului al II-lea din Vatican).

> Biserica – a spus Ioan Paul al II-lea la Palermo – nu trebuie şi nu vrea să se implice cu nici o opțiune de grupare politică sau de partid, aşa cum, de altfel, ea nu exprimă preferințe pentru o soluție sau alta, instituțională sau constituțională, care respectă democrația autentică[4].

Cu aceste cuvinte, papa amintea, de fapt, un principiu general, universal valabil; totuşi, acel avertisment autoritar, adresat direct Bisericii italiene după 50 de ani de „colateralism" cu Democrația Creştină, asuma, desigur, o semnificație deosebită. Aşadar, era vorba de a aplica la situația schimbată a țării principiul general enunțat de papa. Însă la Palermo nimeni nu a încercat. S-au limitat să repete cuvintele lui, fără a face comentarii.

Card. Martini – la câteva zile după aceea – a intervenit cu privire la tăcerea episcopilor, făcând referință tocmai la avertismentul papei. Pe 6 decembrie 1995, în discursul de sfântul Ambroziu (*Este un timp pentru a tăcea şi un timp pentru a vorbi*), el a spus textual: „Biserica nu trebuie să tacă, pentru că [în Italia] este în joc supraviețuirea *ethosului politic*. Nu Biserica în sine este în pericol; este natura însăşi a politicii şi deci a democrației". Şi cardinalul a indicat în mod explicit principalele pericole în care se află astăzi democrația în țara noastră, în fața cărora – a reafirmat el – episcopii nu pot să tacă. Biserica – a exemplificat cardinalul – nu

---

[2] Cf. *L'Osservatore Romano* (12 aprilie) nr. 8.

[3] IOAN PAUL AL II-LEA, *Responsabilitățile catolicilor în fața provocărilor actualului moment istoric*: *L'Osservatore Romano* (13 ianuarie 1994).

[4] IOAN PAUL AL II-LEA, *Alocuțiune adresată participanților*: *L'Osservatore Romano* (24 noiembrie 1995) nr. 10.

poate să rămână neutră sau mută față de o cultură politică ce contestă funcția statului în tutelarea celor mai slabi; față de o logică decizională care încearcă să stoarcă un consens pe cale plebiscitară; în fața răspândirii unui liberalism utilitarist care face din profit, din eficiență și din competitivitate un scop, căruia îi subordonează motivele solidarității; în prezența unei politici care provine dintr-o logică conflictuală inacceptabilă, conform căreia cel care învinge ia totul și cel care pierde este numai un dușman care trebuie eliminat[5].

Acel discurs al arhiepiscopului de Milano este un exemplu clar al modul în care, fără a se compromite în alegeri părtinitoare, străine de misiunea lor religioasă, episcopii trebuie și pot să intervină în formarea conștiinței credincioșilor, exprimând o evaluare morală cu privire la „punctele de suferință" ale democrației din țara noastră.

> Așadar, timpul acesta nu este un timp de indiferență, de tăcere și nici de neutralitate dezlipită sau de echidistanță liniștită. Nu e suficient a spune că nu suntem nici unul, nici celălalt, pentru a fi în ordine; nu este permis să credem că putem alege în mod indiferent, la momentul oportun, pe unul sau pe altul, în funcție de avantajele care sunt oferite. Acesta este un timp în care trebuie să ajutăm la discernerea calităților morale înnăscute nu numai în fiecare alegere politică, ci chiar și în modul general de a le face și în concepția acțiunii politice pe care ele o implică. Nu este în joc libertatea Bisericii, este în joc libertatea omului; nu este în joc viitorul Bisericii, este în joc viitorul democrației[6].

Desigur, pe bună dreptate, episcopii se preocupă să se mențină echidistanți de orice grupare politică, nu numai pentru că acest lucru este cerut de natura religioasă a misiunii lor, ci și pentru a evita ca pluralismul catolicilor, legitim în politică, să producă sfâșieri și dezbinări în viața comunității ecleziale. Totuși, necesara echidistanță de grupările de partid nu înseamnă neutralitate în fața implicațiilor etice și sociale ale diferitelor programe politice. De fapt, tăcerea în acest caz i-ar putea induce pe credincioși în eroarea de a crede că toate modelele de societate, numai datorită faptul că sunt în mod formal „democratice", sunt la fel și că creștinii pot să adere indiferent la unul sau la altul, cu condiția de a se comporta cu coerență în fața fiecărei opțiuni. Or, lucrurile nu sunt chiar așa. Coerența cu acțiunea creștină nu se referă numai la comportamentul personal în fața fiecărei opțiuni; creștinul va trebui și să se întrebe cu privire la coerența obiectivă a unui proiect politic, luat în ansamblul său. De fapt – a spus Ioan Paul al II-lea la Palermo –, nu „orice idee sau viziune despre lume se poate considera

---

[5] Cf. C.M. Martini, „Chiesa e comunità politica", *Aggiornamenti sociali* (2/1996) 170.

[6] C.M. Martini, „Chiesa e comunità politica", 171.

compatibilă cu credința", nici nu se poate da „o adeziune ușoară unor forțe politice sau sociale care se opun sau nu acordă suficientă atenție principiilor doctrinei sociale a Bisericii"[7].

Așadar, astăzi a rămâne în tăcere în fața gravității situației italiene nu apare motivat. Episcopii nu se pot scuti de la luminarea conștiințelor credincioșilor cu privire la coerența sau incoerența cu doctrina socială a Bisericii a programelor politice care se confruntă în țară. Este mereu valabil avertismentul sfântului Grigore cel Mare: așa cum

> un discurs imprudent trage în eroare, tot așa, o tăcere inoportună îi lasă într-o situație falsă pe cei care puteau s-o evite. Adesea păstorii neîndemânatici, de frică să nu piardă favoarea oamenilor, nu îndrăznesc să spună în mod liber ceea ce este drept[8].

2. Învățăturile de ieri

În timp ce se simte povara tăcerii de astăzi, este însă oportun să amintim de numeroasele intervenții trecute ale CEI cu privire la situația italiană. Câteva dintre ele, deși sunt din urmă cu mai mulți ani, își mențin o actualitate extraordinară. De aceea, trebuie recunoscut că, în orice caz, tăcerea episcopilor este relativă. Cum să nu amintim – de exemplu – documentul Consiliului permanent al CEI: *Biserica italiană și perspectivele țării* (23 octombrie 1981), cel semnat de întregul episcopat italian despre *Dezvoltarea în solidaritate. Biserica italiană și Italia meridională* (18 octombrie 1989) sau mesajul Președinției CEI despre *Prezența unită a creștinilor în viața socială și politică* (30 iunie 1993)?

Apare, mai ales, ca fiind de actualitate extraordinară Nota pastorală a Comisiei ecleziale pentru dreptate și pace: *A educa la legalitate*, din 4 octombrie 1991. Parcă ar fi scrisă astăzi. După ce a amintit sumar motivele crizei politicii italiene (nr. 7), Nota denunță pericolele în care se află democrația în țara noastră, din cauza pierderii tensiunii etice. Primul risc – se afirmă – este că „legile, care ar trebui să apară ca expresie de dreptate, deci de apărare și de promovare a drepturilor persoanei, și dintr-o sinteză superioară a intereselor comune", din cauza prevalenței de puteri și interese puternice, ajung să se transforme în „legi *particulariste* (adică în favoarea cuiva)" (nr. 8). Cum să nu ne gândim la abuzul la care asistăm, din partea celui care are puterea, de a da legi destinate în mod clar să tuteleze interese particulare (sau chiar personale) ale *liderului* și ale susținătorilor săi?

---

[7] IOAN PAUL AL II-LEA, *Alocuțiune adresată participanților*: *L'Osservatore Romano* (24 noiembrie 1995) nr. 10.

[8] GRIGORE CEL MARE, *Regula pastoralis*, Lib. 2, 4: PL 77, 30.

În al doilea rând, Nota denunță pericolul ca democrația din Italia să degenereze în „populism", motiv pentru care „parlamentul riscă să fie redus la un instrument de simplă ratificare a înțelegerilor realizate în exteriorul său, cu respectiva sărăcire a funcției adunărilor legislative" (*ibid.*). Este exact ce se întâmplă astăzi. Cum să nu ne gândim la actuala delegitimare a activității parlamentare (adesea blocată de planuri de lege blindate și nesupuse dezbaterii necesare) și a altor instituții fundamentale ale statului, ca urmare a atacurilor continue împotriva magistraturii, Curții Constituționale, înseși Președinției Republicii? Și ce să spunem despre delegitimarea altor forme esențiale de reprezentare democratică, precum în cazul sindicatelor?

În sfârșit, Nota îndreaptă degetul împotriva unei clase politice care, „cu recurgerea sa frecventă la amnistii și la grațieri [...], anulează delicte și sancțiuni și favorizează în cetățeni opinia că se pot încălca legile statului. În schimb, cel care s-a comportat în mod cinstit poate să se simtă judecat ca fiind mai puțin cunoscător, pentru că nu a făcut ceea ce-i place asemenea celorlalți, care văd nepedepsită sau chiar răsplătită încălcarea legii din partea lor" (nr. 9). Cum să nu ne gândim la ceea ce se întâmplă astăzi, când actuala clasă conducătoare se folosește de puterea legislativă pentru a se sustrage justiției dând legi *ad hoc* pentru a-și garanta imunitatea (cum este legea care nu mai penalizează falsul în bilanț și acel *lodo Schifani* [este o propunere de lege făcută în contextul dreptului italian, legea nr. 140/03, *n.t.*] pentru a suspenda procesele intentate împotriva funcțiilor cele mai înalte din stat)? Ce simț al legalității și al statului se mai poate răspândi în țară, în fața unor asemenea comportamente ale clasei politice?

De ce să nu amintim acele învățături astăzi, când absurditățile denunțate în acea vreme s-au accentuat ulterior, așa cum a făcut deja Comisia eclezială pentru dreptate și pace cu ocazia lui Tangentopoli, cu Nota: *Legalitatea, dreptatea și moralitatea*, din 20 decembrie 1993? Tăcerea cu privire la „punctele de suferință" pare deci inexplicabilă și este greu de ripostat celor care propun suspiciunea că profeția este frânată de diplomație, adică de speranța unor compensații avantajoase pentru binele comunității ecleziale și în apărarea unor valori etice (fie că e vorba de ajutoare date școlilor catolice sau de bani pentru oratorii sau de bonuri pentru familie).

3. Rolul laicatului

În orice caz, și în ipoteza că episcopii ies din afazia lor, cuvintele lor ar folosi prea puțin fără prezența în Italia a unui laicat conștient de propriile responsabilități. Laicii înșiși, în timp ce pe bună dreptate le cer păstorilor

să nu tacă în fața gravelor întrebări provocate de actuala situație a țării, să se întrebe însă în mod serios pentru a vedea ceea ce ei înșiși pot și trebuie să facă. De fapt – explică Conciliul al II-lea din Vatican –, de la preoții lor

> laicii să aștepte lumină și forță spirituală. Dar să nu creadă că păstorii lor sunt întotdeauna atât de competenți încât să aibă la îndemână soluții concrete ori de câte ori se ivește o problemă, oricât de gravă, și nici că aceasta este misiunea lor: să-și asume, mai degrabă, ei înșiși răspunderea, luminați de înțelepciunea creștină și urmând cu atenție și respect învățătura Magisteriului[9].

Cu alte cuvinte, orientarea păstorilor este, desigur, necesară, dar nu va putea niciodată să înlocuiască lipsa de maturitate spirituală și de competență profesională a laicilor angajați în politică. După mai mult de o sută de ani de doctrină socială a Bisericii și după mai mult de cincizeci de ani de viață democratică în Italia, nu ar trebui să fie greu să se distingă un program politic de altul, să se perceapă diferita lor inspirație ideală și implicațiile etice, să se judece conformitatea sau neconformitatea lor cu idealurile creștine.

Pe de altă parte, criteriile fundamentale ale acțiunii creștine în politică ar trebui să fie cunoscute de toți. Desigur că nu este necesar ca episcopii să reafirme legitimitatea pluralismului politic al catolicilor, după ce Paul al VI-lea – făcând referință la Conciliul al II-lea din Vatican – a învățat cu litere clare că, „în situațiile concrete și ținând cont de solidaritățile trăite de fiecare, trebuie recunoscută o varietate legitimă de opțiuni posibile. Una și aceeași credință creștină poate să conducă la angajări diferite"[10]. La fel, credincioșii laici ar trebui să știe bine că pluralismul nu este sinonim cu indiferentismul; că diferitele programe politice nu sunt egale unul cu altul; că inspirația creștină nu joacă numai rolul de conștiință socială, respingând ceea ce poate fi negativ într-o cultură politică sau într-un program de partid, ci, mai ales, cel de stimulent propunător și creativ, adică stimulând spre realizarea unei societăți inspirate din viziunea creștină despre viață și despre istorie.

Aplicând aceste criterii la situația italiană de astăzi, credincioșii laici pot deja să tragă singuri concluziile operative.

În schimb, nu-i îndoială că este necesară o clarificare din partea episcopilor cu privire la implicațiile etice și sociale ale filosofiilor politice din cele două poluri. În fața răspândirii culturii neoliberale (care este la originea „punctelor de suferință" amintite la început), cum să se scutească de la explicarea motivelor pentru care ea este departe de învățătura socială a Bisericii? De ce să tacă în privința responsabilității morale și istorice a

---

[9] *Gaudium et spes*, nr. 43: *EV* 1/1455.

[10] PAUL AL VI-LEA, *Octogesima adveniens* (14.05.1971), nr. 50: *EV* 4/777).

acelor catolici care, deşi suferă şi se străduiesc să „îmbunătăţească" legile care sunt în contrast cu cultura creştină, ajung apoi să voteze programul neoliberal, contribuind astfel la construirea unui model de societate, nu numai care se deosebeşte de doctrina socială a Bisericii, dar este şi incapabilă să rezolve problemele unei Italii cu „două viteze", pentru că face să cadă asupra celor mai slabi povara mai mare de reforme destinate să-i răsplătească pe cei mai puternici? Conform ultimului *Raport Italia* al lui Eurispes (este un institut privat de studii politice, economice şi sociale, nonprofit; în fiecare an publică *Raportul Italia*, o analiză asupra stării politicii, economiei şi societăţii italiene – *n.t.*), familiile italiene care nu reuşesc să ajungă la sfârşitul lunii cu fondurile, în urmă cu un an, erau 38,7%, astăzi sunt 52,2%).

În concluzie, dezbaterea cu privire la tăcerea episcopilor, abordată în adevăraţii săi termeni, nu numai că nu este lipsită de respect, ci chiar poate să fie profitabilă şi poate trezi acel asalt brusc de curaj evanghelic de care astăzi are nevoie toată Biserica italiană, păstori şi laici împreună.

24. TERORISMUL, RĂZBOIUL ȘI CONȘTIINȚA CREȘTINĂ

În fața atentatului dramatic de pe 11 septembrie 2001 împotriva Statelor Unite, s-au manifestat în țara noastră și în însăși lumea catolică voci și poziții diferite. Pe de o parte, toți au condamnat fără jumătăți de măsură atentatul de la *World Trade Center* din New York și de la Pentagon din Washington; la fel, toți au manifestat solidaritate sinceră față de victimele măcelului, față de rudele lor și față de Statele Unite; după cum toți s-au declarat convinși că trebuie prinși teroriștii, judecați și pedepsiți în mod exemplar. Însă, pe de altă parte, nu toți au fost unanimi cu privire la teza că, pentru a învinge terorismul, ar trebui să se dezlănțuie un război; mulți și-au exprimat deschis dezaprobarea față de cel care se încăpățânează să vadă în teribilul act de terorism o ciocnire între civilizația occidentală și cea islamică; în sfârșit, a fost răsunător refuzul discursului cu privire la „superioritatea" occidentală.

Nu trebuie să uimească faptul că despre teme așa de complexe există sensibilități și poziții diferite. Totuși, nu putem să nu ne întrebăm în ce măsură anumite luări de poziție sunt sau nu coerente cu valorile fundamentale ale democrației și libertății, la care toți fac apel, și, pentru catolici, cu doctrina socială a Bisericii.

De aceea, vom încerca să clarificăm trei probleme de fond care, după începutul operațiunilor de război în Afganistan și apoi în Irak, nu încetează să interpeleze conștiința noastră: 1) Războiul este răspunsul adecvat dat terorismului? 2) Se poate vorbi de o „superioritate" culturală a Occidentului? 3) Cum se învinge terorismul și cum se construiește împreună un viitor de pace?

1. Terorismul și războiul

În fața dărâmăturilor și a victimelor de la turnurile gemene și de la Pentagon, cu toții am simțit că actul terorist din New York și din Washington era îndreptat nu numai împotriva Statelor Unite, ci și împotriva noastră, împotriva întregii lumi civile. Motivul este că acel atentat a fost o crimă comisă împotriva umanității. De aceea, se explică faptul că Ioan Paul al II-lea a putut să definească ziua de 11 septembrie 2001 ca „o zi întunecată în istoria umanității, un afront teribil adus demnității omului"[1].

---

[1] IOAN PAUL AL II-LEA, *Discurs la audiența generală* (12 septembrie 2001).

Condamnarea a fost unanimă şi puternică. Pe bună dreptate. Aşa încât nu putem să nu ne întrebăm de ce oare conştiinţa civilă, care s-a ridicat pe 11 septembrie, nu a reacţionat înainte şi cu aceeaşi furie în faţa altor crime împotriva umanităţii, care n-au fost mai puţin crude, cum sunt cele comise, de exemplu, în Algeria sau în violentul conflict israelo-palestinian. După mesajul delirant al lui Bin Laden, transmis de toate televiziunile din lume, ne dăm seama că a fost o eroare faptul că s-au interpretat ca episoade sporadice de „terorism local" cele care, în realitate, erau deja adevărate focare de terorism internaţional. În orice caz, deşi cu întârziere, trebuie făcută dreptate. Este o obligaţie. Nu se pot lăsa nepedepsite crimele împotriva umanităţii, oriunde ar fi comise acestea. În schimb, problema este alta: cum să se facă dreptate?

De fapt, dacă este adevărat că terorismul a existat mereu şi probabil că nu va putea fi niciodată extirpat complet, trebuie însă să recunoaştem că terorismul de astăzi este profund diferit de cel de ieri. Aşadar, trebuie abordat în mod diferit. Atacul împotriva turnurilor gemene şi a Pentagonului, în forma în care a fost proiectat şi dus la îndeplinire, revelează existenţa unui terorism nou în lume, care dispune fie de resurse economice uriaşe, fie de o organizare eficientă şi ramificată la nivel internaţional, fie de cunoştinţe tehnologice şi de strategii foarte sofisticate. E suficient să ne gândim la complotul rafinat pus în aplicare de terorişti, care aveau în vedere să pună în criză presupusa invulnerabilitate a Statelor Unite, lovindu-le simultan fie simbolul puterii economice (cele două turnuri), fie pe cel al puterii militare (Pentagonul), fie pe cel al puterii politice (în mod verosimil, al patrulea avion, căzut la Pittsburg, ar fi trebuit să lovească Casa Albă).

De aceea, organizaţia *al Qa'ida* a lui Osama Bin Laden nu este decât vârful unei piramide. Este un terorism invizibil, fără teritoriu şi fără chip, care recrutează adepţi dintre acei mulţi dezmoşteniţi, mai ales, din ţările musulmane, pentru care – nemaiavând nimic de pierdut – perspectiva de a muri martiri împotriva „necredincioşilor" occidentali asumă şi valoarea de răscumpărare dintr-o situaţie inumană şi de netrăit. Această dimensiune de fanatism religios nu face decât să-i determine pe terorişti să fie mai agresivi. Bin Laden ştie asta şi se foloseşte de acest lucru pentru proiectul său de a da naştere unui islam „pur". Pentru aceasta, bătălia lui nu este una socială în favoarea celor marginalizaţi şi excluşi, ci împotriva regimurilor arabe „moderate" (definite „apostate" şi corupte), împotriva occidentalilor în general (consideraţi duşmani şi corupători ai Islamului) şi, mai ales, împotriva SUA, care cu prezenţa bazelor militare „profanează" pământul „sacru" al Arabiei, unde se află Mecca şi Medina, oraşele sfinte ale islamului, şi susţin politica antipalestiniană a Israelului.

De aceea se înţeleg expresiile delirante ale lui Bin Laden rostite la televiziune:

> Eu îi mulţumesc lui Dumnezeu pentru că au fost distruse simbolurile Americii [...]. Fiecare musulman trebuie să se ridice în picioare pentru a apăra propria religie şi a-i scoate pe necredincioşi din Palestina şi din peninsula arabă [...]. Jur pe Dumnezeu cel atotputernic că nici America, nici cei care trăiesc în America nu vor avea siguranţă înainte ca noi să avem siguranţă în Palestina şi înainte ca toate forţele străine să plece din peninsula lui Mahomed[2].

Ei bine, dacă acestea sunt rădăcinile terorismului islamic, cine poate crede în mod raţional că dorita înfrângere a lui Bin Laden înseamnă eliminarea terorismului? Ar fi aceeaşi iluzie a celui care ar crede că arestarea unui *boss* mafiot sau altul înseamnă eliminarea criminalităţii organizate. Aşadar, dificultatea se află în *modul* de a extirpa buruiana rea. Pe de o parte, trebuie intervenit cu hotărâre, nu numai pentru a face dreptate, ci şi pentru o necesară operă de descurajare şi de prevenire. Însă, pe de altă parte, dacă se vrea obţinerea scopului, trebuie evitat să se cedeze la unele tentaţii periculoase.

Prima tentaţie care trebuie învinsă este recurgerea la represiune. Nu se va obţine niciodată dreptate prin răzbunare. De fapt, aceasta este însăşi negarea dreptăţii, deoarece răspunde cu ură la ură, respinge violenţa cu violenţă, adaugă morţi la morţi. Şi apoi, împotriva cui se vor exercita represaliile dacă terorismul internaţional nu are chip, nici graniţe, ci se răspândeşte în mii de râuleţe? Fără a mai spune că represaliile implică mereu populaţii lipsite de apărare şi nevinovate, şi acest lucru nu se poate justifica niciodată din punct de vedere moral.

O altă tentaţie este de a considera actul terorist de pe 11 septembrie un act formal de război, la care, de aceea, nu rămâne decât să se răspundă cu un adevărat „război în curs". În realitate, izbindu-se de turnurile gemene şi de Pentagon, *kamikaze* au săvârşit o crimă împotriva umanităţii. De aceea, răspunsul cel mai eficient nu este războiul, ci să se facă apel la conştiinţa morală a umanităţii. Astăzi am devenit conştienţi că orice încălcare a drepturilor umane, chiar dacă este comisă în cel mai îndepărtat colţ al pământului, îi loveşte şi-i ofensează pe toţi; faptul că drepturile umane sunt imprescriptibile, adică nu sunt supuse legăturilor de spaţiu şi de timp, nici geografice sau politice, ci orice încălcare a lor poate să fie urmărită peste tot şi în orice moment. Iată de ce un mare număr de ţări (inclusiv aproape toate statele musulmane) s-au unit cu SUA în condamnarea executanţilor, mandanţilor şi sprijinitorilor terorismului internaţional, cooperând activ pentru ca ei să fie prinşi, judecaţi şi puşi în situaţia de a nu dăuna.

---

[2] *Corriere della Sera* (8 octombrie 2001).

Totuşi, în sine, războiul nu este instrumentul potrivit pentru a restabili dreptatea ofensată şi a elimina noul terorism. Îşi păstrează toată actualitatea cuvintele rostite de Ioan Paul al II-lea în prima zi a războiului din Golf împotriva Irakului (17 ianuarie 1991): „În aceste ore de mari pericole, aş vrea să repet cu tărie că războiul nu poate să fie un mijloc potrivit pentru a rezolva complet problemele existente între naţiuni. Nu a fost niciodată şi nu va fi niciodată"[3]. Este acelaşi avertisment pe care papa l-a repetat opt ani mai târziu, la începutul războiului din Kosovo, vorbind la Adunarea Consiliului Europei:

> O violenţă care răspunde la o altă violenţă nu este niciodată o cale pentru a ieşi dintr-o criză privind înainte. Aşadar, merită oprite armele şi actele de răzbunare, pentru a se angaja în negocieri care să lege părţile de un acord care să respecte diferitele popoare şi diferitele culturi[4].

Cu alte cuvinte, oricât de sofisticate şi ucigătoare ar fi armele de care dispun SUA şi NATO, războiul este din natura sa necorespunzător eliminării noului terorism internaţional, ale cărui rădăcini sunt sociale, culturale şi religioase.

De aceea, dacă intervenţia militară a devenit necesară (ca *extrema ratio*) pentru a-i descoperi şi a-i dezarma pe terorişti, războiul însă – atunci când ar trebui să continue şi să se extindă –, în loc să elimine fundamentalismul islamic, ar ajunge să răspândească terorismul său în lume. Pentru a elimina buruiana rea, e nevoie de alte instrumente. Trebuie congelate sursele financiare care alimentează reţelele teroriste, trebuie potenţate şi coordonate la nivel internaţional serviciile de *intelligence*, trebuie stinse focarele existente, începând de la Orientul Mijlociu, unde trebuie să se ajungă cât mai repede la recunoaşterea Statului Palestinian. În sfârşit, un plan de ajutoare umanitare (un fel de „Plan Marshall"), mai ales în favoarea palestinienilor şi a afganilor, ar ajuta lumea islamică să înţeleagă că intervenţia militară nu este împotriva islamului şi a civilizaţiei sale, ci exclusiv împotriva teroriştilor.

Aşadar, în această optică trebuie interpretată *Rezoluţia 1373* a Consiliului de Securitate al ONU (28 septembrie 2001), când afirmă că „necesitatea de a lupta cu toate mijloacele, conform Cartei Naţiunilor Unite, împotriva ameninţărilor la adresa păcii şi a siguranţei internaţionale, provocate de acte teroriste".

---

[3] *L'Osservatore Romano* (18 ianuarie 1991).

[4] IOAN PAUL AL II-LEA, *Discurs la Adunarea Consiliului Europei*: *L'Osservatore Romano* (29-30 martie 1999).

2. Nu „superioritate", ci complementaritate culturală

Totuşi, o eroare şi mai gravă ar fi să se identifice terorismul cu contextul cultural şi social din care provin executanţii şi mandanţii. Asta ar duce la ciocnirea dintre civilizaţii şi la război de religie, exact aşa cum ar vrea unii fundamentalişti. „Acesta – a spus Abu Ghaith, purtător de cuvânt al lui *al Qa'ida* – este războiul decisiv dintre credinţă şi ateism. Voi trebuie să alegeţi terenul vostru. Stindardul care anunţă *Jihadul* împotriva evreilor şi a creştinilor a fost înălţat"[5]. Însă un război între civilizaţii nu are sens. De fapt, orice cultură are mereu elemente de adevăr, este mereu purtătoare de valori particulare şi universale, pentru că omul, în pofida tuturor limitelor sale, este făcut pentru adevăr şi pentru bine. De aceea, este posibilă întâlnirea între culturi diferite, pornind de la ceea ce este adevărat şi bun în fiecare dintre ele.

Nu există o cultură superioară, pentru că

> fiecare cultură este un efort de reflecţie asupra misterului lumii şi, îndeosebi, al omului: este un mod de a da expresie dimensiunii transcendente a vieţii umane. Inima oricărei culturi este constituită din apropierea sa de cel mai mare dintre mistere: misterul lui Dumnezeu[6].

Pentru aceasta, Conciliul al II-lea din Vatican îi îndeamnă pe creştini ca, în dialog cu celelalte culturi, să aibă atitudinea nu numai a celui care dă, ci şi a celui care ascultă şi primeşte; de fapt – spune *Gaudium et spes* –, „multe elemente de adevăr" se găsesc nu numai la celelalte religii, ci chiar la acei necredincioşi „care cultivă înaltele valori umane fără a-l cunoaşte încă pe Autorul lor"[7]. Aşadar, nu trebuie să se vorbească despre „superioritate", ci, din contră, despre „complementaritate" între culturi diferite, a căror întâlnire este mereu rodnică.

Acelaşi criteriu este valabil pentru dialogul interreligios, mai ales între religiile monoteiste. Biserica – spune Conciliul – priveşte cu stimă la musulmani, care „caută să se supună din tot sufletul hotărârilor Lui tainice, aşa cum s-a supus lui Dumnezeu Abraham, la care credinţa islamică se referă bucuros"[8]. De aceea, fiind refuzat fundamentalismul (care este o deviere patologică a conştiinţei religioase), dialogul cu musulmanii poate să-i ajute pe creştinii înşişi să depăşească, printre altele, alungarea simţului religios din viaţa publică, practicat de laicismul occidental care consideră credinţa ca un fapt privat al conştiinţei individuale. La rândul lor, musulmanii – aşa

---

[5] *Corriere della Sera* (8 octombrie 2001).

[6] IOAN PAUL AL II-LEA, *Discurs la ONU cu ocazia a 50 de ani de la întemeiere* (05.10.1995), nr. 9: *EV* 14/3248.

[7] *Gaudium et spes*, nr. 92: *EV* 1/1642.

[8] *Nostra aetate*, nr. 3: *EV* 1/859.

cum îşi exprimă dorinţa card. Martini –, prin intermediul dialogului, ar putea să fie stimulaţi să vadă semnificaţia şi valoarea distincţiei dintre religie şi societate, dintre credinţă şi civilizaţie, dintre islamul politic şi credinţa musulmană; ar putea să înţeleagă faptul că este posibil să fie trăite exigenţele unei religiozităţi personale şi comunitare într-o societate democratică şi laică, unde pluralismul religios este respectat şi unde se stabileşte un climat de respect reciproc, de acceptare şi de dialog[9].

În concluzie, apărarea drepturilor umane, a libertăţii şi a valorilor noastre nu se obţine discriminându-i pe musulmani în numele unei presupuse „superiorităţi" a culturii occidentale, ci printr-o reluare viguroasă fie a vieţii creştine, fie a vieţii democratice, întemeiată pe toleranţă şi pe respectarea celuilalt, fără nici un război de religie şi fără o ciocnire între civilizaţii.

---

[9] Cf. C.M. MARTINI, *Noi e l'Islam*, Centro Ambrosiano, Milano 1990, 27 ş.u.

25. ISLAMUL, STATUL DEMOCRATIC ŞI BISERICA

Întrebările care, din când în când, revin cu privire la imigranţii musulmani în Italia folosesc adesea numai la încâlcirea discursului şi la întunecarea termenilor reali ai problemei. De aceea, este utilă reluarea acestui subiect fără animozităţi şi lăsându-ne conduşi mai mult de raţiune decât de sentiment.

Primul lucru de făcut este să distingem clar cele două aspecte ale problemei, care – deşi sunt legate între ele – totuşi sunt diferite şi nu trebuie confundate. Primul aspect este problema integrării sociale a imigranţilor musulmani în ambientul civil şi politic; şi acest lucru priveşte, mai ales, statul. În schimb, al doilea atinge raportul religios dintre musulmani şi creştini, aspect care priveşte mai direct Biserica.

1. Musulmanii şi statul democratic

Prezenţa crescândă a imigraţilor musulmani în Italia nu poate să fie considerată un fenomen de sine stătător, ci trebuie văzută în contextul mai amplu al societăţii multiculturale, multietnice şi multireligioase, care se formează progresiv în zilele noastre.

De fapt, într-o lume caracterizată tot mai mult de procese de mondializare şi de globalizare, barierele şi zidurile sunt destinate să cadă; într-o omenire care devine tot mai mult o singură familie, diferitele culturi, etnii şi religii sunt destinate nu numai să se întâlnească, ci şi să convieţuiască şi să se îmbogăţească reciproc chiar păstrând fiecare propria identitate.

Desigur, un asemenea proces de integrare este lung şi dificil, nu poate avea loc de la o zi la alta, nici în mod nedureros. Acest lucru e valabil îndeosebi pentru imigraţia musulmană, care – spre deosebire de alte fluxuri migratoare – pune probleme specifice. De fapt, aşa cum se ştie, pentru musulmani viaţa socială şi politică se identifică cu credinţa religioasă. Prin urmare, atunci când ei ajung la noi, nu se limitează să caute muncă şi găzduire, ci ei cer să le fie garantate şi comportamentele şi obligaţiile dictate de legea islamică (*shar'ia*).

În mod concret, cererile pe care musulmanii le prezintă statului italian se referă la: construirea de moschei pentru cult; înfiinţarea de şcoli islamice echivalate; respectarea zilei de vineri; permis de muncă pentru a face rugăciunea zilnică rituală şi pelerinajul anual; dreptul de a celebra căsătoria civilă cu rit islamic. Asupra acestor puncte se mai poate găsi un acord. În schimb, ceea ce creează mai mult probleme este *statusul* juridic

pe care legea islamică îl prevede pentru femeie şi pentru familie: asupra acestui punct prescrierile din Coran sunt inconciliabile cu cultura juridică şi cu dreptul din ţara noastră şi din lumea occidentală.

Pentru a face dificilă şi din punct de vedere psihologic acceptarea acestor cereri, se adaugă teama larg răspândită că o prezenţă masivă de musulmani poate deschide, mai devreme sau mai târziu, porţile ţării noastre şi la fundamentalismul islamic. Aşa cum se ştie, acesta nu acceptă şi nici nu tolerează ceea ce este diferit, ba chiar persecută în mod deschis aşa ceva; reduce în mod drastic libertăţile fundamentale, până acolo încât convertirea unui musulman la o altă religie este delict pedepsit cu moartea şi cu privarea de drepturi civile aplicată familiei sale. De aceea, se înţelege de ce astăzi mulţi cetăţeni se întreabă dacă primirea imigranţilor islamici fără nici o măsură preventivă nu înseamnă, de fapt, a crea sau ghetouri noi, sau focare de tensiuni grave, care ar putea duce şi la forme violente de respingere socială.

Desigur, îi revine înainte de toate statului obligaţia să abordeze şi să rezolve această problemă. De fapt, este datoria puterilor politice să găsească modul de a-i face pe cei care trăiesc pe teritoriul naţional să accepte aceleaşi principii (recunoscute, de altfel, de marile „Cărţi ale drepturilor" ale ONU) care stau la baza egalităţii tuturor cetăţenilor în faţa legii, eventual, prin concordate între stat şi diferitele confesiuni religioase. Altminteri nu este posibilă nici o convieţuire civilă în societatea pluralistă democratică.

Pentru a redimensiona aceste preocupări legitime, poate să folosească o reflecţie interesantă a cunoscutului islamolog Khaled Fouad Allam, profesor la universităţile din Trieste şi din Urbino. Într-o lucrare a sa, el scoate în evidenţă valoarea determinantă a teritorialităţii în structurarea comunităţilor musulmane. Identitatea islamică – explică el – este puternic ancorată în teritoriul de apartenenţă, unde credinţa şi practica religioasă sunt supuse legii rigide a statului islamic; de aceea, atunci când un musulman iese din propriul teritoriu de apartenenţă, ca în cazul imigranţilor, credinţa şi practica religioasă nu mai sunt legate de controlul statului islamic, ci devin o simplă opţiune individuală, eliberată de orice constrângere. Prin urmare, pentru musulmanii oaspeţi, de exemplu, într-un stat democratic occidental, *shar'ia* nu se mai exprimă ca un drept pozitiv, ci rămâne o simplă normă etică: adică „dispare rolul dreptului ca expresie a religiozităţii: pentru că religiozitatea se exprimă şi se va exprima pe alte terenuri, cum ar fi mistica sau rigoarea practicii religioase care se traduce în rugăciune, pelerinaj, impozite". Cu alte cuvinte, conchide autorul, imigranţii musulmani nu constituie un pericol pentru statul democratic, deoarece fundamentalismul nu se poate realiza în afara teritoriilor supuse la *shar'ia*[1].

[1] K.F. ALLAM, „Tutto quello che dovreste sapere sull'Islam", *La Stampa* (4 noiembrie 200) 25.

Pe de altă parte, regimul democratic dispune de instrumente pentru a se opune oricărei forme de fundamentalism. De fapt, statul democratic este prin natura sa „laic"; şi laicitatea stă la baza egalităţii depline a tuturor în faţa legii şi nu permite afirmarea tendinţelor hegemonice. Istoria însăşi demonstrează că democraţia, atunci când este autentică şi matură, ajunge să învingă orice fundamentalism religios sau ideologic. În acelaşi timp, statul laic, aşa cum nu poate – fără să se contrazică – să determine pe nimeni din cauza culturii, a rasei sau a credinţei religioase, tot aşa, nu poate nici să tolereze ca o viziune ideologică sau religioasă să fie impusă tuturor.

În lumina acestor consideraţii, se înţelege de ce problema integrării imigraţilor musulmani în ambientul civil şi religios nu se poate rezolva recurgând la forme inacceptabile de discriminare religioasă sau culturală, ci numai cerând din partea tuturor cetăţenilor (imigranţi şi rezidenţi) respectarea regulilor democratice care guvernează ţara.

În concluzie, laicitatea statului democratic apare singura garanţie în măsură să tuteleze şi să favorizeze convieţuirea în acelaşi teritoriu a culturilor, etniilor şi credinţelor diferite. Acest lucru este valabil nu numai pentru cel care vine să caute de lucru şi demnitate a vieţii, ci şi pentru cetăţenii ţării găzduitoare, care trebuie educaţi şi ei la acceptarea şi la respectarea diferitelor identităţi.

2. Musulmanii şi Biserica

Or, aspectul social şi politic al imigraţiei islamice, care interesează statul, este strâns legat de aspectul religios, care, în schimb, interesează mai direct Biserica. De fapt, pentru musulmani, obligaţia de a se supune lui Dumnezeu este aşa de esenţială încât nici un aspect din viaţa lor (religios, politic, cultural sau social) nu este scos de sub legea islamică.

Însă trebuie pornit de la o constatare: dacă este adevărat că sunt încă prezente forme de fundamentalism religios în ţări unde legea islamică este lege de stat, totuşi există poziţii diferite: de exemplu, în Maroc, în Iordania, în Liban şi în alte ţări islamice, ceva se mişcă. Există senzaţia clară că şi pentru islam a început un proces de „secularizare", analog cu cel pe care creştinismul l-a trăit în epoca modernă şi contemporană. Adică în unele ţări islamice se merge în direcţia deja imaginată, în raport cu musulmanii prezenţi în Europa, de card. Martini în discursul de sfântul Ambroziu din anul 1990. Este de dorit – a spus el – ca, graţie şi angajării noastre, cei circa 23 de milioane de musulmani care trăiesc astăzi în Europa

> să reuşească să clarifice şi să vadă semnificaţia şi valoarea distincţiei dintre religie şi societate, credinţă şi civilizaţie, islam politic şi credinţă musulmană,

arătând că se pot trăi exigențele unei religiozități personale şi comunitare într-o societate democratică şi laică, unde pluralismul religios este respectat şi unde se stabileşte un climat de respect reciproc, de acceptare şi de dialog[2].

Este probabil că denunțarea pericolului pe care o masivă imigrație musulmană l-ar constitui pentru identitatea culturală a națiunii ascunde, în realitate, teama de dificultățile care ar putea să rezulte pentru Biserică. Ei bine, Ioan Paul al II-lea, în discursul la pelerinajul jubiliar al Diecezei de Milano, a voit să risipească această frică:

> Şi teritoriul arhidiecezei voastre – a spus el – vede prezența de persoane care provin din țări diferite, care aparțin de diferite rase, culturi şi religii. Vouă vi se cere să nu încuiați porțile inimii voastre în fața celui care vă cere găzduire, având convingerea că primirea şi mărturisirea iubirii este o cale privilegiată pentru *a vorbi* despre Isus celor care încă nu-l cunosc[3].

Nu se poate să nu se vadă în aceste cuvinte aprobarea papei față de *Apelul adresat oraşului Milano*, lansat cu puține zile înainte, pe 25 octombrie 2000, de card. Martini şi de reprezentanții celorlalte confesiuni creştine şi ai marilor religii mondiale. Interdependența crescândă dintre diferitele exprimări de credință, de cultură şi de educație – se citeşte în *Apel* – „schițează o comunitate nouă, bogată în fermenți şi în tensiuni care pot constitui o ocazie prețioasă de confruntare necesară şi de schimb"; „primirea celuilalt reprezintă o prețioasă obligație umană şi religioasă şi trebuie să constituie pentru toți o valoare fundamentală", destinată să producă bogăție interioară şi să dea viață condiției umane comune[4].

De altfel, deja Conciliul al II-lea din Vatican, vorbind despre religiile necreştine, afirmase că „Biserica Catolică nu respinge nimic din ce este adevărat şi sfânt în aceste religii" şi „priveşte cu un respect sincer la acele moduri de a acționa şi a trăi, la acele reguli şi doctrine care [...] reflectă totuşi adesea o rază a Adevărului care îi luminează pe toți oamenii"; îndeosebi, cât priveşte islamul, Biserica priveşte cu stimă la musulmani, care „caută să se supună din tot sufletul hotărârilor Lui tainice, aşa cum s-a supus lui Dumnezeu Abraham, la care credința islamică se referă bucuros"[5].

Astăzi, citind cu credință semnele timpurilor, este greu să nu vedem în dialogul interreligios calea privilegiată pentru împlinirea planului pe care îl are Dumnezeu cu istoria noastră. În fața laicismului dominant din Occident, care reduce credința religioasă la un simplu fenomen de conştiință lipsit de incidență socială, prezența credincioşilor musulmani nu

---

[2] Cf. C.M. MARTINI, *Noi e l'Islam*, Centro Ambrosiano, Milano 1990, 27 ş.u.

[3] *L'Osservatore Romano* (6-7- noiembrie 2000) 5.

[4] Cf. *Il Corriere della Sera*, ed. Milano (26 octombrie 2000) 47.

[5] *Nostra aetate*, nr. 2 ş.u.: *EV* 1/856-860.

va putea oare să fie de ajutor pentru a depăşi alungarea simţului religios din viaţa civilă? Este numai o utopie a crede că întâlnirea dintre marile religii monoteiste poate să favorizeze în mod eficient instaurarea în lume a unei păci adevărate, întemeiată pe dreptate şi pe recunoaşterea drepturilor tuturor, pace pe care ideologiile n-au reuşit s-o garanteze? Şi acei mulţi creştini de astăzi, a căror viaţă este dominată de materialism, nu ar putea oare să fie stimulaţi să redescopere primatul spiritualului şi al practicii religioase, pentru care musulmanii sunt puternic atacaţi în privat şi în publice, fără respect uman?

În concluzie, apărarea valorilor creştine, pe care unii le consideră ameninţate de o prezenţă semnificativă a religiei islamice, nu se obţine, desigur, discriminându-i pe imigranţii musulmani, ci, înainte de toate, printr-o viguroasă redresare spirituală a creştinilor înşişi. Aşadar, va trebui ca Biserica italiană să se deschidă la primire, programând iniţiative pastorale de întâlnire şi de dialog, dar, mai ales, să-i pregătească pe credincioşi, ajutându-i să depăşească prejudecăţile şi ideile preconcepute.

În acelaşi timp, trebuie să fie clar pentru toţi că dialogul fratern şi respectul reciproc nu vor constitui niciodată o limită sau o piedică pentru vestirea evangheliei. Dimpotrivă, mărturia trăită a iubirii şi a acceptării constituie prima şi cea mai eficientă formă de evanghelizare, aşa cum a amintit cardinalul Martini în citata întâlnire interreligioasă de la Milano:

> Întâlnirea dintre două persoane religioase, chiar şi de religie diferită, este o întâlnire dintre două persoane care se descoperă îndrăgostite de aceeaşi realitate. Şi toate acestea, fără invidie, fără gelozie, ci, dimpotrivă, cu bucurie reciprocă [...]. A fi îndrăgostiţi de acea realitate pe care mulţi o numesc Dumnezeu înseamnă a iubi din toată inima, din tot sufletul, din tot cugetul şi cu toate puterile pe cineva transcendent, realizând porunca din *Deuteronom* reluată apoi de Isus.

De aceea, creştinul, în timp ce nu se teme să intre în dialog fratern cu fraţii din celelalte religii, este chemat să arate cu viaţa ceea ce a spus Maica Tereza de Calcutta într-o zi, cu o expresie fericită: „Iubesc toate religiile, dar sunt îndrăgostită de religia mea”.

26. CREŞTINII ÎN NOUA EUROPĂ

Vorbind despre Europa, în mod instinctiv ne gândim la „moneda unică" şi la problemele economice ale Uniunii: la limitarea cheltuielilor publice, la controlarea inflaţiei, la stabilitatea pieţelor financiare, la parametrii de la Maastricht. Accentul pe care, pe bună dreptate, îl punem pe acestea şi pe alte aspecte ale construcţiei europene poate totuşi să ne facă să credem că discursul despre Europa se reduce, mai ales, la calcule economice sau că acesta este, oricum, aspectul cel mai important căruia trebuie să i se dea atenţie. În schimb, este necesar să reafirmăm că discursul despre Uniunea Europeană nu este, nici nu va putea fi vreodată redus la aspectul economic, la piaţă sau la automatismele bancare. Desigur, moneda euro este o ţintă importantă. Trebuia să se ajungă la ea, şi în vederea noilor echilibre care se schiţează la nivel planetar. Totuşi, nici acestea nu vor fi de natură pur economică. De aceea, în timp ce construim Uniunea, nu trebuie să pierdem din vedere niciodată rolul moral, pe lângă cel economic, pe care Europa este destinat să-l aibă în lume. Valorile culturale şi spirituale ale civilizaţiei sale au o însemnătate care transcende graniţele bătrânului continent şi ne angajează pe toţi să le facem universale[1].

Din acest punct de vedere, ziua de 1 mai 2004, ziua lărgirii „Europei celor douăzeci şi cinci" la alte zece state, a marcat o cotitură decisivă şi deschisă spre o nouă fază, nu numai în cadrul drumului comunitar, ci şi în proiecţia sa externă. Numărul mărit de state membre nu permite oprirea la simplul dat economic, ci impune regândirea valorilor comune fundamentale, pe care trebuie întemeiată şi construită Uniunea.

Aşadar, vom vedea: 1) că în istoria Europei discursul despre valori a fost mereu prioritar; 2) că valorile pe care Tratatul constituţional întemeiază astăzi Uniunea Europeană, deşi fiind „laice", au rădăcini creştine; 3) în sfârşit, cum să înţelegem raportul dintre „laicitate" şi „rădăcinile creştine" ale Uniunii.

1. Valorile creştine în istoria Europei

Prima Europă – cea medievală – încă de când s-a născut pe ruinele Imperiului Roman şi a luat formă sub domnia lui Carol cel Mare (771-814), a fost, mai ales, o „idee", o unitate culturală întemeiată pe valorile spirituale creştine. Până acolo încât evreii, arabii, musulmanii, popoarele

[1] Cf. L. PISTELLI, „L'Europa a 25: problemi e prospettive", *Aggiornamenti Sociali* (6/2004) 480-490.

„barbare" din nord, adică aceia care nu împărtăşeau cultura „creştinătăţii", au fost văzuţi mereu ca străini din punct de vedere spiritual şi politic, deşi locuiau în acelaşi spaţiu geografic[2]. Această unitate între spiritualitatea creştină şi cultură avea să se dezvolte în secolele următoare, lăsând urme de neşters în gândire, în obiceiurile juridice şi civile, în literatură şi în artă. Unitatea dintre conştiinţa religioasă şi cultură, pe care s-a întemeiat prima Europă, avea să se dovedească mai puternică şi rezistentă decât orice altă legătură geografică, mercantilă sau politică. Cu toate acestea, ca orice istorie, şi cea europeană este plină de lumini şi umbre; alături de universităţi, de catedrale şi de azile pentru săraci, presărate pe întregul continent, rămâne vie amintirea rănilor încă nevindecate: de la cruciade la *pogrom*, la războaie religioase, la colonialisme, la arderi pe rug, la torturi şi masacre aplicate adesea în numele credinţei. Astăzi, Biserica, pentru partea de erori care au depins de ea, cere în mod public iertare, dar nu este îndoială că aceste evenimente dureroase au cântărit mult – şi continuă să cântărească – în procesul de descreştinare a Europei moderne.

De fapt, a doua Europă – cea modernă – este caracterizată de ruptura unităţii politice, culturale şi religioase a continentului şi este marcată de profunde transformări care au urmat după umanism şi după marile descoperiri geografice din secolul al XV-lea. Până când, o dată cu venirea Reformei, s-au format pe bătrânul continent două blocuri: pe de o parte, Europa Centrală şi de Nord protestantă, dezlipită de Roma; de cealaltă parte, catolicii rămaşi fideli papei. Or, în timp ce sfârşitul unităţii dintre tron şi altar marchează sfârşitul „creştinătăţii" şi lasă loc statelor naţionale absolute, o nouă conştiinţă a drepturilor omului şi noi curente de gândire fracţionează bătrânul continent şi din punct de vedere cultural. Până când, după Revoluţia Franceză (1789), în centrul vieţii sociale şi politice de acum nu va mai fi „creştinul", ci „cetăţeanul". Înaintează şi se răspândeşte astfel acel proces de „secularizare" care – prin iluminism, raţionalism, liberalism, scientism, pozitivism şi marile ideologii din secolele al XIX-lea şi al XX-lea – avea să ajungă la „secularismul" din zilele noastre. În felul acesta, un proces în sine pozitiv şi de civilizaţie cum este „secularizarea", înţeleasă ca distincţie reciprocă între Biserică şi stat, a ajuns la „secularism", care, deoarece pretinde să-l excludă pe Dumnezeu din orizontul uman, este, în schimb, inacceptabil şi dăunător. Totuşi, în pofida sfârşitului „creştinătăţii", confruntarea-ciocnirea dintre cultura creştină şi noile curente ale gândirii „liberale" şi „laice" nu a reuşit să îngroape în Europa tradiţia umanistă, întemeiată pe primatul valorilor. Ea va menţine îndelung supremaţia şi faţă de noua cultură ştiinţifică.

---

[2] Cf. B. Sorge, „L'Europa non è solo moneta unica", *Aggiornamenti Sociali* (4/1997) 269-272.

Astăzi îi revine generaţiei noastre misiunea de a construi a treia Europă – cea postmodernă – după dezminţirea istorică a marilor ideologii din secolele al XIX-lea şi al XX-lea. Dacă acestea nu au reuşit să submineze în Europa tradiţia umanistă pluriseculară, au avut însă efectul de a laiciza cultura şi obiceiurile bătrânului continent, făcându-l în multe aspecte „postcreştin". Secularismul (degenerarea procesului de secularizare) a aruncat cultura contemporană ca pradă formelor de nihilism, de relativism etic şi de neoliberalism sălbatic. Aşa încât, în ultimele decenii ale secolului al XX-lea, şi ca reacţie la aceste procese degenerative, a revenit în actualitate dezbaterea cu privire la fundamentele spirituale şi culturale ale Europei. O temă care trebuie aprofundată fără nostalgii sau remuşcări pentru „creştinătatea" pierdută, ci privind înainte spre „casa comună" care trebuie construită în continuitate cu valorile civilizaţiei europene, respectând laicitatea politicii şi pluralismul cultural al statelor membre.

Desigur, dezvoltarea extraordinară a ştiinţelor, a industriei şi a tehnicii şi curentele vii ale gândirii laice contemporane, pe de o parte, au schimbat modul de a gândi şi de a trăi al europenilor şi, pe de altă parte, au permis obţinerea unor rezultate de progres şi de bunăstare, considerate înainte imposibile. Însă acest lucru nu înseamnă că identitatea care face „una" continentul este aşezată în interiorul istoriei şi al culturii sale şi în patrimoniul spiritual şi moral, comun popoarelor care îl compun.

Desigur, concepţia despre om şi despre societate şi înţelegerea drepturilor omului astăzi nu mai sunt cele din „creştinătatea" primară. De-a lungul secolelor, civilizaţia europeană a fost alimentată şi de aspectul pozitiv care a venit din rădăcini culturale diferite, de orientare „laică" şi raţionalistă, filosofică şi ştiinţifică: de la cultura ebraică la cea greacă şi latină, la cea iluministă, la cea islamică. Acest lucru n-a fost un rău, ci o îmbogăţire: „Istoria Europei – conform unei imagini frumoase a lui Ioan Paul al II-lea – este un mare fluviu în care se varsă numeroşi afluenţi şi varietatea tradiţiilor şi a culturilor care o formează este bogăţia sa"[3]. Totuşi, este verificabil din punct de vedere istoric faptul că Europa şi-a luat limfa, mai ales, din rădăcinile spirituale creştine.

De aceea, nu trebuie să uimească faptul că toate cercetările sociologice recente, făcute la nivel continental, confirmă întoarcerea nevoii de spiritualitate[4]. Nici nu este mai puţin semnificativ faptul că ţările din Europa

---

[3] IOAN PAUL AL II-LEA, *Omilie la Gniezno*: *L'Osservatore Romano* (4 iunie 1997), nr. 4.

[4] Dintre toate cercetările, o atenţie deosebită merită aceea a Fundaţiei *European Values Study* (EVS), la Universitatea din Tilburg (Olanda), care din zece în zece ani (1981, 1990, 2000) supune la o cercetare serioasă valorile proprii ale europenilor, pe baza a zeci de mii de interviuri lungi; cf. J. KERKHOPS, „I valori degli Europei", *Aggiornamenti Sociali* (4/2002) 275-283.

de Est se simt unite cu Europa Occidentală, în virtutea legăturilor spirituale şi culturale pe care ele le-au păstrat cu creştinismul, în pofida tentativei zadarnice făcută de comunism de a le rupe. Recunoştea asta Mihail Gorbaciov în ajunul căderii Zidului Berlinului: Europa – scria el – este o „casă comună", unde geografia şi istoria au împletit strâns destinele popoarelor şi ale naţiunilor care o compun. Apoi exclama: şi „noi [sovieticii] suntem europeni"; şi recunoştea că, încă de la începuturi, credinţa creştină a întemeiat unitatea continentului: „Vechea *Rus'* era unită cu Europa de creştinism, de la a cărui venire pe pământul strămoşilor noştri anul viitor se va celebra un mileniu"[5]. În realitate, Moscova – „a treia Romă" – are meritul că a salvat moştenirea bizantină, permiţând astfel „creştinătăţii" să continue să respire cu cei doi plămâni ai săi: cel occidental şi cel oriental.

De aceea, voind astăzi construirea Europei ca o „casă comună" – din punct de vedere cultural, pluralistă, plurietnică şi multireligioasă –, nu se poate evita de a pune la temelia uniunii politice a continentului şi acele valori spirituale şi culturale, desigur, regândite şi aprofundate, care sunt parte inseparabilă a istoriei sale. Importanţa de neînlocuit a fost recunoscută, de fapt (chiar dacă nu în mod formal), de însuşi Tratatul constituţional european, aprobat pe 18 iunie 2004 la Bruxelles şi semnat la Roma pe 29 octombrie 2004.

2. Valorile culturale şi spirituale din Tratatul constituţional european

De fapt, Tratatul constituţional fixează principiile şi valorile fundamentale pe care se sprijină Europa:

> Uniunea – afirmă art. I-2 – se întemeiază pe valorile demnităţii umane, libertăţii, democraţiei, egalităţii, statului de drept şi respectării drepturilor umane, inclusiv drepturile persoanelor care aparţin unei minorităţi. Aceste valori sunt comune statelor membre într-o societate caracterizată de pluralism, de nediscriminare, de toleranţă, de dreptate, de solidaritate şi de egalitate între femei şi bărbaţi[6].

E vorba de aceleaşi valori culturale şi etice care stau la baza civilizaţiei occidentale europene şi a tradiţiei umaniste a continentului, receptate deja în *Carta Drepturilor Fundamentale ale Uniunii*, promulgată la Nisa în decembrie 2000. Ele sunt în mod substanţial patru: a) demnitatea umană; b) libertatea solidară; c) egalitatea; d) drepturile umane.

---

[5] M. Gorbaciov, *Perestrojka*, Mondadori, Milano 1987, 260, 255.

[6] Pentru textul integral în limba italiană a Tratatului constituţional, semnat la Roma la 29 octombrie 2004, cf. Unione Europea, *La nuova costituzione europea*, CEDAM, Padova 2005.

Este important de spus imediat că astăzi aceste valori sunt considerate de toţi „laice", aşa încât, practic, nu se mai gândeşte la rădăcina lor religioasă. Dacă noi aici insistăm să evidenţiem raportul originar pe care ele îl păstrează cu viziunea creştină despre om şi despre societate, facem asta nu în tentativa anacronică şi deviantă de a pune o pălărie „clericală" sau „confesională" Constituţiei europene, care este laică şi laică trebuie să rămână; ci pentru a-i stimula pe creştini la o angajare curajoasă pentru a da construcţiei Europei un suflet etic cel mai coerent posibil cu valorile enunţate de Constituţie, respectând pe deplin pluralismul şi regulile democratice.

a) Prima valoare fundamentală, fixată de art. I-2, este respectul datorat demnităţii inviolabile a persoanei umane. Adică omul valorează mai mult prin ceea ce este decât prin ceea ce face. De aceea, Tratatul constituţional pune în centrul sistemului politic european persoana umană şi-i tutelează drepturile: de la cel la viaţă (art. II-2) la cel al integrităţii fizice şi psihice (art. II-3). Societatea şi statul pot, într-adevăr, să dispună (în cadrul unei legislaţii democratice) de activitatea fiecăruia pentru a atinge scopuri umanitare, dar nu de persoană şi de viaţa sa. La rândul lor – continuă art. I-2 –, statele membre va trebui să respecte principiile pluralismului, nediscriminării, toleranţei, dreptăţii, solidarităţii şi egalităţii între bărbaţi şi femei. Cu alte cuvinte, „Uniunea oferă cetăţenilor săi un spaţiu de libertate, siguranţă şi dreptate fără frontiere interne şi o piaţă unică în care concurenţa este liberă, şi nu falsă" (art. I-3, 2).

Cine poate nega faptul că acest prim principiu „laic" din Constituţia europeană are „rădăcini creştine"? De fapt, a-l considera pe om ca „autorul, centrul şi scopul întregii vieţi economico-sociale"[7] este însuşi punctul fix al doctrinei sociale creştine. Motivul acestui primat este esenţialmente religios şi constă în faptul „că omul a fost creat «după chipul lui Dumnezeu», capabil să-l cunoască şi să-l iubească pe Creatorul său, că a fost rânduit domn peste toate făpturile pământului, pentru a le stăpâni şi a le folosi slăvindu-l pe Dumnezeu"[8]. Faptul că astăzi demnitatea umană este considerată de toţi o valoare „laică" şi „civilă" nu elimină originea sa religioasă, „rădăcina" sa creştină.

b) A doua valoare fundamentală – laică – menţionată de Constituţia europeană este cea a libertăţii solidare: „Orice individ are dreptul la libertate şi la siguranţă" (art. II-6). Această libertate este înţeleasă de Tratatul constituţional nu în sens individualist, ci solidar. Respectarea demnităţii persoanei umane şi recunoaşterea dimensiunii solidare a raporturilor

[7] *Gaudium et spes*, nr. 63: *EV* 1/1533.
[8] *Gaudium et spes*, nr. 12: *EV* 1/1357.

dintre persoane sunt împreună. De fapt, pe concepția solidară a demnității personale Constituția întemeiază egalitatea dintre bărbat şi femeie, faptul că „orice individ are drept la libertatea de gândire, de conştiință, de religie" (art. II-10), libertatea de exprimare şi de informație (art. II-11), libertatea de reunire şi de asociere (art. II-12), dreptul de a se căsători şi de a întemeia o familie (art. II-9), adică de a da naştere primului nucleu al societății umane. Şi al doilea nucleu – societatea civilă – se înrădăcinează în acelaşi principiu al libertății solidare; de fapt, societatea civilă nu este externă persoanei, nici familiei: nici persoana, nici familia nu pot să existe în afara societății. În substanță, pe baza principiului de libertate solidară, Uniunea Europeană

> combate excluderea socială şi discriminările şi promovează dreptatea şi protecția socială, egalitatea între femei şi bărbați, solidaritatea între generații şi tutelarea drepturilor minorului. Ea promovează coeziunea economică, socială şi teritorială şi solidaritatea între statele membre (art. I-3, 3).

Acest lucru este confirmat de titlul IV din partea a II-a a Tratatului constituțional, dedicat în întregime solidarității (art. II-27 şi urm.). Solidaritatea trebuie garantată mereu, chiar şi în situații de urgență: „Uniunea şi statele membre – enunță art. I-43, 1 – acționează împreună într-un spirit de solidaritate atunci când un stat membru este obiect al unui atac terorist sau este victimă a unei calamități naturale sau provocate de om".

Cine poate nega că această tutelare „laică" a libertății şi a solidarității se înrădăcinează în viziunea antropologică de inspirație creştină?

> Din natura socială a omului – afirmă Conciliul – apare evidentă interdependența dintre progresul persoanei umane şi dezvoltarea societății. Într-adevăr, principiul, subiectul şi scopul tuturor instituțiilor sociale îl reprezintă şi trebuie să fie persoana umană, deoarece ea, din natura ei, are absolută nevoie de viața socială. Aşadar, viața socială nefiind ceva adăugat omului, prin relația cu ceilalți, prin reciprocitatea serviciilor, prin dialogul cu frații săi, omul creşte în toate înzestrările şi poate răspunde vocației sale[9].

Iată de ce conştiința creştină consideră solidaritatea nu numai ca

> un sentiment de vagă compasiune sau de înduioşare superficială față de suferințele atâtor oameni de aproape sau de departe. Dimpotrivă, este hotărârea fermă şi statornică de a se angaja pentru binele comun; adică pentru binele tuturor şi al fiecăruia, de vreme ce cu toții suntem realmente răspunzători pentru toți[10].

[9] *Gaudium et spes*, nr. 25: *EV* 1/1396.

[10] IOAN PAUL AL II-LEA, *Sollicitudo rei socialis* (30.12.1987), nr. 38: *EV* 10/2650.

c) A treia valoare fundamentală enunţată de Tratatul constituţional este cea a egalităţii, pe care se bazează statul de drept, construit graţie participării egalitare şi responsabile a tuturor cetăţenilor. „Uniunea – afirmă art. I-45 – respectă, în toate activităţile, principiul egalităţii cetăţenilor, care beneficiază de atenţie egală din partea instituţiilor, organelor şi organismelor sale". Cu alte cuvinte: cetăţenii va trebui să participe la opţiunile şi la viaţa Uniunii după reguli care să asigure coresponsabilitatea tuturor, respectând prerogativele speciale ale fiecăruia. Nu este admisă nici o discriminare: „Este interzisă orice formă de discriminare întemeiată, îndeosebi, pe sex, rasă, culoare a pielii sau origine etnică sau socială, caracteristici genetice, limbă, religie sau convingeri personale" (art. II-21, 1). De aici preocuparea de a evita excesele birocraţiei şi ale unui centralism sufocant şi de a valoriza, de aceea, aportul grupurilor sociale, al claselor, al autonomiilor locale:

> Uniunea respectă egalitatea statelor membre în faţa Constituţiei şi identitatea lor naţională înnăscută în structura lor fundamentală, politică şi constituţională, inclusiv sistemul autonomiilor locale şi regionale. Respectă funcţiile esenţiale ale statului, îndeosebi funcţiile de salvgardare a integrităţii teritoriale, de menţinere a ordinii publice şi de tutelare a siguranţei naţionale (art. I-5, 1).

Ca şi cum asta n-ar ajunge, se specifică ulterior:

> În virtutea principiului de subsidiaritate, în sectoarele care nu sunt de competenţa sa exclusivă, Uniunea intervine numai dacă şi în măsura în care obiectivele acţiunii prevăzute nu pot să fie în mod suficient obţinute de statele membre, nici la nivel central, nici la nivel regional şi local, ci pot, din cauza importanţei sau a efectelor acţiunii respective, să fie mai bine obţinute la nivel de Uniune (art. I-11, 3).

Nu este greu să se vadă şi aici raportul clar care există între această concepţie „laică" despre statul de drept, însuşită de Constituţia europeană, şi conceptele de egalitate şi de participare responsabilă (sau subsidiaritate) dezvoltate de gândirea socială creştină.

> Trebuie să rămână ferm acest principiu foarte important al filosofiei sociale – scria deja Pius al XI-lea, în anul 1931 –: după cum este ilicit a lua de la indivizi ceea ce ei pot face cu propriile forţe şi din iniţiativa lor pentru a transfera asta la comunitate, tot aşa, este nedrept a încredinţa unei societăţi mai mari sau mai înalte ceea ce comunităţile mai mici şi inferioare pot să facă. Acest lucru reprezintă în acelaşi timp o gravă dăunare şi o tulburare a ordinii drepte a societăţii: pentru că obiectul natural al oricărei intervenţii a societăţii însăşi este de a ajuta în manieră înlocuitoare mădularele trupului social, nu de a le distruge sau de a le absorbi[11].

---

[11] PIUS AL XI-LEA, *Quadragesimo anno* (15.05.1931), nr. 86 ş.u.: *CERAS*, 92.

Mai aproape de noi, Conciliul al II-lea din Vatican reafirmă necesitatea de a veghea „ca nu cumva cetăţenii să ajungă la o anumită inerţie faţă de societate, la iresponsabilitate”[12]; în schimb, trebuie concepute şi realizate, mai ales, politici sociale, recunoscându-le rolul de neînlocuit alături de cel al pieţei şi al instituţiilor.

d) În sfârşit – conform Tratatului constituţional –, a patra valoare fundamentală pe care trebuie construită Europa este respectarea drepturilor umane. Pentru a sublinia importanţa acestui principiu, Tratatul constituţional receptează integral *Carta Drepturilor Fundamentale ale Uniunii Europene*, aprobată la Niţa în decembrie 2000, ca parte integrantă a Constituţiei însăşi: „Uniunea recunoaşte drepturile, libertăţile şi principiile stabilite în *Carta Drepturilor Fundamentale*, care constituie partea a II-a” (art. I-9, 1). Cu asta se vrea să se garanteze tuturor, fiecăruia în parte şi grupurilor, respectarea libertăţii de gândire şi de conştiinţă, de educaţie şi de asociere, inclusiv, mai ales, dreptul la muncă (art. II-27 şi urm.) şi toate celelalte drepturi civile. Alături de condiţiile materiale necesare existenţei, este tutelată la fel libera folosire a altor bunuri de natură superioară, cum ar fi arta, cultura, dimensiunea spirituală şi religioasă a vieţii.

Şi acest mod de a pune problema – încă o dată „laic” – este în continuitate clară cu concepţia creştină de societate, care – aşa cum specifică Conciliul – prevede ca

> omul să aibă acces la toate acele lucruri care îi sunt necesare pentru a duce o viaţă cu adevărat umană, cum ar fi hrana, îmbrăcămintea, locuinţa, dreptul de a-şi alege în mod liber starea de viaţă şi de a întemeia o familie, dreptul la educaţie, la muncă, la reputaţie bună, la respect, la informare corespunzătoare, dreptul de a acţiona conform cu norma dreaptă a conştiinţei, dreptul la ocrotirea vieţii private şi la o dreaptă libertate, inclusiv în materie de religie[13].

Dacă este adevărat ceea ce am arătat cu privire la continuitatea valorilor „laice” cu inspiraţia religioasă originară, iese mai mult în evidenţă responsabilitatea creştinilor în construirea Europei. Muncind împreună cu toţi ceilalţi cetăţeni ai continentului, sunt chemaţi să facă în aşa fel încât valorile „laice” comune pe care se sprijină Uniunea să fie nu numai respectate, ci să fie aplicate evitându-se interpretări reductive sau greşite, recuperându-le – pe cât posibil – semnificaţia originară.

Totuşi, din faptul că principiile fundamentale din Tratatul constituţional sunt în continuitate cu valorile creştine nu rezultă că Constituţia europeană este pe deplin conformă cu ele. E suficient de notat, de exemplu, poziţia ambiguă pe care o asumă Tratatul constituţional faţă de familie: a

---

[12] *Gaudium et spes*, nr. 69: *EV* 1/1552.

[13] *Gaudium et spes*, nr. 26: *EV* 1/1400.

nu afirma în mod explicit că ea se întemeiază pe căsătoria dintre un bărbat şi o femeie lasă, practic, deschisă calea pentru unirile de fapt chiar şi între homosexuali. La fel – aşa cum a fost afirmat de mulţi –, deşi este evidentă angajarea Uniunii în promovarea păcii şi în tutelarea autorităţii ONU, totuşi în Constituţie lipseşte o respingere explicită a războiului ca instrument pentru a rezolva controversele între state. De aceea, este de dorit ca în privinţa acestor puncte importante şi a altora – cum ar fi aplicarea noilor tehnologii la viaţa umană, instruirea, dreptatea socială, relaţiile internaţionale – textul Tratatului constituţional în viitor să poată fi ulterior perfecţionat.

3. „Laicitatea" şi „rădăcinile creştine"

În acest moment, este oportun să clarificăm mai bine raportul dintre „laicitatea" valorilor receptate de Tratatul constituţional şi „rădăcinile creştine" la care acele valori – că ne place sau nu ne place – fac referinţă.

Trebuie pornit de la o realitate de fapt: cele patru valori sau principii fundamentale, codificate de art. I-2 din Constituţia europeană, sunt prezentate pe bună dreptate ca „principii civile şi laice" şi, ca atare, se regăsesc mai mult sau mai puţin în toate Constituţiile moderne. De acum laicitatea statului şi a principiilor sale este un fapt dobândit la care nu se poate renunţa, acceptat nu numai de cultura europeană, ci şi de teologie. De aceea, cu toate că în Europa creşte conştiinţa relevanţei sociale a faptului religios, aproape nimeni (dacă se exceptează Biserica) nu mai dă relevanţă faptului că valorile pe care se sprijină Uniunea se înrădăcinează în mesajul creştin.

De aici se nasc două probleme: prima, mai generală, se referă la raporturile dintre Biserică şi instituţiile europene: este un discurs care poate fi introdus în problema mai amplă (astăzi viu discutată) a aşa-numitei „religii civile"; a doua problemă, mai particulară, se referă, în schimb, la participarea creştinilor în calitate de cetăţeni europeni la construirea Uniunii.

a) Religia civilă. În cultura occidentală, secularizată şi laicizată, se asistă de câtva timp la o reînnoită atenţie faţă de religie şi creştinism. Astăzi ne dăm seama, în schimb, că religia are în mod necesar o proprie relevanţă socială: fie pe plan cultural (deoarece influenţează asupra obiceiurilor unui popor, contribuie într-un anumit sens la plăsmuirea şi păstrarea identităţii sale, în cadrul societăţii pluraliste şi plurietnice), fie pe plan politic (deoarece conştiinţa religioasă este factor de stabilitate civilă, de integrare împotriva fragmentării sociale, agravată de fluxurile migratoare; este element de pacificare împotriva violenţei), fie pe plan etic (deoarece dă un suflet vieţii sociale, delimitează terenul cercetării ştiinţifice şi tehnologice,

dă sens muncii umane, îi responsabilizează pe cetățeni în privința binelui comun).

Acum, pe de o parte, se întâmplă că statul are interes să recunoască importanța socială a religiei şi a Bisericii, deoarece contribuie la atingerea celor două finalități civile ale sale; pe de altă parte, Biserica vede în mod favorabil această recunoaştere publică din partea statului şi tinde să observe în ea un ajutor dat misiunii sale evanghelizatoare, dacă nu deja un efect al evanghelizării. De aceea, şi în Biserică, mulți par să nu-şi dea seama că, sub aparențele cele mai sofisticate ale „religiei civile", în realitate, revine o formă nouă (modernă) de „creştinătate". Acest lucru comportă riscul grav ca religia să fie considerată ca simplu colant de conviețuire socială şi de civilizație, fără nici o referință la valoarea sa transcendentă şi supranaturală.

În această optică se explică pentru ce art. I-52 din Constituția europeană recunoaşte în mod explicit valoarea socială a religiei şi utilitatea, ba chiar necesitatea, să se instaureze raporturi stabile de colaborare între instituțiile democratice şi comunitățile religioase:

> 1. Uniunea respectă şi nu prejudiciază *statusul* de care se bucură în statele membre, în virtutea dreptului național, Bisericile şi asociațiile sau comunitățile religioase. 2. Uniunea respectă la fel *statusul* de care se bucură, în virtutea dreptului național, organizațiile filosofice şi neconfesionale. 3. Recunoscând identitatea lor şi contribuția lor specifică, Uniunea menține un dialog deschis, transparent şi obişnuit cu aceste Biserici şi organizații.

În această situație, fără a nega importanța noului climat de respect şi de dialog care se instaurează în raporturile dintre instituțiile politice şi comunitățile religioase, este clar că „religia civilă" se poate transforma într-o capcană pentru Biserică şi pentru misiunea ei. De fapt, poate reveni vechea tentație a „creştinătății", adică de „a boteza" puterea, cu pericolul de a subordona profeția diplomației, de a tăcea în fața inegalităților şi a nedreptăților stridente, de a se preface că nu vede ilegalitățile şi samavolniciile clasei politice aflate la putere. Apoi, nu mai puțin gravă este tentația de a reduce vestirea evanghelică la dimensiunea sa socială; promovarea umană este, desigur, parte integrantă a evanghelizării; însă aceasta nu va putea niciodată să facă abstracție – fără a se renega – de vestirea integrală a mântuirii şi a împărăției lui Dumnezeu. Aşadar, trebuie să fim atenți să nu ne întoarcem spre forme fie ele reînnoite de „creştinătate"; ci – în timp ce ne deschidem spre dialogul şi spre confruntarea cu istoria şi cu problemele timpului – trebuie regăsit curajul mărturisirii profetice a Învierii şi a împărăției şi curajul vestirii cuvântului lui Dumnezeu, *sine glossa*[14].

---

[14] Cf. C.M. MARTINI, „La Bibbia è il libro dell'Europa", *Jesus* (7/2004) 62-67.

Această sinteză între slujirea adusă omului şi mărturia vie a credinţei este provocarea pe care construirea Europei o lansează fie Bisericilor ca atare, fie creştinilor chemaţi să acţioneze „în mod laic" cu toţi ceilalţi cetăţeni ai continentului.

b) Îndeosebi creştinii angajaţi să construiască Europa, în funcţii de responsabilitate sau şi ca simpli cetăţeni, va trebui să se străduiască să recupereze semnificaţia integrală a valorilor şi principiilor fundamentale fixate de Tratatul constituţional, respectându-le laicitatea. De fapt, atunci când se trece de la enunţarea lor teoretică la aplicarea lor practică, interpretările diferă şi adesea sunt în contrast, aşa cum se întâmplă, în special, în unele domenii delicate cum este cel al vieţii şi al sănătăţii sau al căsătoriei şi al familiei. Le va reveni creştinilor datoria să se folosească de competenţa lor profesională şi de instrumentele democratice disponibile pentru a da valorilor fundamentale din Constituţia europeană necesarul „supliment de suflet", adică pentru a le interpreta şi a le aplica în sens plenar chiar respectând laicitatea lor.

Alături de acest efort, nu mai puţin eficientă şi urgentă este obligaţia mărturiei unei vieţi creştine autentice. În contextul multiculturalismului şi al „laicismului" de astăzi, este nevoie de creştini adevăraţi care au făcut personal descoperirea evangheliei, care aderă la Cristos nu în virtutea tradiţiei sociologice sau culturale native, ci pentru că l-au întâlnit personal în credinţă pe Cel Înviat.

În concluzie, după consideraţiile făcute, ce evaluare să dăm dezbaterii, care încă nu s-a calmat, cu privire la oportunitatea sau inoportunitatea unei menţionări explicite a „rădăcinilor creştine" în Constituţia europeană?

În primul rând – aşa cum am scris deja cu altă ocazie –, este clar că în Europa de astăzi, secularizată, pluralistă, multietnică şi multireligioasă, nu se poate gândi să se vorbească despre „rădăcini creştine" în sens confesional, aşa cum se întâmpla în timpul „creştinătăţii" din prima Europă. În zilele noastre – conform estimărilor recente –, pe continentul european, alături de cei circa 560 de milioane de creştini (dintre care 269 de milioane de catolici, 170 de milioane de ortodocşi, 80 de milioane de protestanţi, 30 de milioane de anglicani), trăiesc 32 de milioane de musulmani, 3,4 milioane de evrei, 1.600.000 de hinduşi, 1.500.000 de budişti, 500.000 de sikh. Aşadar, este clar că nu se poate defini Europa ca un continent exclusiv creştin din punct de vedere confesional. La rândul său, Conciliul al II-lea din Vatican a clarificat definitiv că creştinismul nu se identifică cu nici o civilizaţie, nici măcar cu cea europeană[15].

[15] Cf. B. Sorge, *Le „radici cristiane" dell'Europa*, 274.

Aşadar, era previzibil că menţionarea „rădăcinilor creştine" nu va intra în articolele Constituţiei, şi pentru că ea ar fi putut provoca delicate conflicte interpretative, în cazul – de exemplu – al admiterii în Europa a unor state care au o cultură şi o religie diferită (cum ar fi Turcia). În schimb, *Preambulul* părea pentru mulţi locul potrivit pentru a aminti influenţa istorică exercitată de creştinism asupra naşterii şi asupra creşterii Europei şi asupra civilizaţiei sale, fără a nega cu asta aportul altor culturi, cum ar fi cea ebraică, cea greco-romană, cea islamică şi cea iluministă. Însă *Preambulul* vorbeşte numai în mod generic despre „moşteniri culturale, religioase şi umaniste ale Europei". Totuşi, în pofida lipsei de menţionare explicită, în realitate, „rădăcinile creştine" – aşa cum am văzut – sunt în mod substanţial foarte prezente în Constituţia europeană. Şi acest lucru valorează mai mult decât o simplă recunoaştere formală.

De aceea, acum cel mai important lucru este să ne angajăm să interpretăm în coerenţă cu originea lor creştină valorile şi principiile enunţate de art. I-2 din Constituţia europeană, respectându-le laicitatea. De fapt, rodnicia slujirii creştine nu depinde de recunoaşterea sau nerecunoaşterea ei formală. În acest sens, să ne fie permis, de aceea, să citām încă o dată Conciliul al II-lea din Vatican acolo unde afirmă că Biserica „nu îşi pune speranţa în privilegiile oferite de autoritatea civilă; mai mult, ea va renunţa la exercitarea anumitor drepturi legitim dobândite acolo unde s-ar constata că folosirea lor ar pune sub semnul întrebării sinceritatea mărturiei sale sau că noile condiţii de viaţă pretind alte reglementări"[16]. Cu alte cuvinte: forţa creştinismului se află în însuşi mesajul său, în puterea dezarmată a cuvântului lui Dumnezeu şi în mărturia coerentă a creştinilor. Dacă la construirea noii Europe ar lipsi contribuţia efectivă a acestei forţe substanţiale, la nimic n-ar folosi menţionarea formală a „rădăcinilor creştine" în *Preambulul* Tratatului constituţional.

[16] *Gaudium et spes*, nr. 76: *EV* 1/1583.

Ce este Doctrina socială a Bisericii? Cum s-a format şi s-a dezvoltat? Este legitimă intervenţia Bisericii în domeniul socio-politic? Care este contribuţia specifică a Doctrinei sociale a Bisericii la reînnoirea societăţii? Ce gândeşte Biserica despre capitalism, despre marxism, despre neoliberalism, despre relativismul etic? Ce atitudine are Biserica în faţa democraţiei şi a statului social? Ce înseamnă a face politică fiind creştini într-o societate laică, secularizată şi pluralistă?

Lucrarea – care reia, actualizează şi lărgeşte volumul precedent *Pentru o civilizaţie a iubirii* – nu numai că răspunde la aceste întrebări de fond şi la altele, ci, printr-o expunere sistematică a Magisteriului social, prezintă gândirea Bisericii cu privire la temele cele mai concrete ale dezbaterii actuale: globalizarea, războiul şi terorismul, manipularea genetică, pedeapsa cu moartea, raportul dintre etică şi cercetarea ştiinţifică, Islamul, Uniunea Europeană.

De aceea, cartea constituie şi un adevărat material ajutător pentru angajarea socială şi politică.



BARTOMOLEO SORGE s-a născut insula Elba (1929), iezuit din anul 1946 şi preot din anul 1958, a condus timp de doisprezece ani *La Civiltà Cattolica* (1973-1985). Între anii 1985-1996, superior şi director la Palermo al Centrului de Studii Sociale al iezuiţilor şi al Institutului de Formare Politică „Pedro Arrupe", întemeiat de el în anul 1986. Din iunie 1998 până în septembrie 2005, superior al Reşedinţei Sfântul Fidel a iezuiţilor din Milano. Din octombrie 1999 până în decembrie 2005, director la *Popoli*, revistă lunară internaţională a Societăţii lui Isus. De la 1 ianuarie 1999 este director al revistei *Aggiornamenti Sociali*.

Dintre titlurile sale cele mai cunoscute: *Le scelte e le tesi dei Cristiani per il Socialismo*, Torino 1974; *Capitalismo, scelta di classe e socialismo*, Roma 1976; *La ricomposizione dell'area cattolica in Italia*, Roma 1979; *Uscire dal tempio. Intervista autobiografica* (a cura di P. Giuntella), Genova 1989 şi Milano 1991; *Cattolici e politica*, Roma 1991; *I cattolici e l'Italia che verrà*, Casale Monferrato 1993 şi Milano 1993; *Per una civiltà dell'Amore. La proposta sociale della Chiesa*, Brescia 1996; *Quale Italia vogliamo? Un vademecum per i cattolici in politica*, Milano 2006.

ISBN 978-973-8980-89-1

